وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
الجامعة العراقية
مركز البحوث والدراسات الإسلامية
(مبدأ)



مجلة الجامعة العراقية

مجلة علمية محكَّمة نصف سنوية
يصدرها مركز البحوث والدراسات الإسلامية
(مبدأ)

السنة التاسعة عشرة العدد ٢/٢٨ ١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م

مجلة الجامعة العراقية/ العدد (٢٨/٢) (٢٠١٢م)

الجامعة العراقية

الترقيم الدولي لليونسكو ISSN 1813- 4521

عنوان المراسلات:

العراق– بغداد– محلة ٣٠٨ شارع ٢٢/ الجامعة العراقية

أ.د.إبراهيم عبد صايل الفهداوي: رئيس هيئة التحرير

هاتف: ٤٢٥٤٢٥٧

فاكس: ٤٢٥٣٢٤٦

البريد الالكتروني للجامعة: islamicuniversitybag@yahoo.com

البريد الاليكتروني للمجلة: mabda_irsc@yahoo.com

شروط النشر

١. يجب أن يكون البحث المقدم للنشر جديداً وأن تراعى فيه القواعد المتعارفة في البحث العلمي والدراسة الأكاديمية من نواحي توثيق المصادر والمراجع والنصوص، فضلاً عن الموضوعية والمنهجية في البحث.

٢. ضرورة تحقق السلامة اللغوية مع مراعاة علامات الترقيم ومتانة الأسلوب مع وضوح الفكرة.

٣. يرتب البحث على الوجه الآتي:

عنوان البحث– اسم الباحث– مرتبته العلمية وعنوانه– المقدمة– متن البحث– النتائج– الخاتمة– قائمة الهوامش– المصادر.

٤. تكتب الهوامش على النحو التالي:

أ. عند توظيف الهامش للمرة الأولى: يكتب اسم الكاتب الكامل، عنوان الكتاب بالكامل، المحقق أو المترجم، رقم الطبعة (تستثنى الطبعة الأولى)، ومن ثم توضع بين قوسين معلومات (المكان، دار النشر أو المطبعة، سنة الطبع) المجلد أو الجزء ثم رقم الصفحة.

ب. عند توظيف الهامش للمرة الثانية: يختزل اسم الكاتب بالمشهور ثم عنوان الكتاب مختصرا، الجزء والصفحة.

أما الهوامش المتعلقة بالدوريات فتكون كالآتي:

أ. عند توظيف الهامش للمرة الأولى: اسم المؤلف، عنوان المقال، المحقق أو المترجم، اسم الدورية، المجلد أو العدد (المكان، دار النشر أو الإصدار، سنة النشر)، ثم الصفحة.

ب. عند توظيف الهامش للمرة الثانية: يختزل اسم المؤلف بالمشهور، ثم عنوان البحث أو المقال مختصراً، الصفحة.

أما إذا كان الهامش موقعاً اليكترونياً فيثبت تاريخ المطالعة تتبعه نقطة، ثم يكتب العنوان الاليكتروني كاملاً بين الأستاذين <www...>.

٥. تثبت قائمة المراجع كالآتي:
البدء باسم شهرة الكاتب أو عائلته متبوعاً بفاصلة تليها بقية الاسم متبوعةً، عنوان الكاتب متبوعاً بنقطة، مكان النشر متبوعاً بنقطتين، اسم الناشر متبوعاً بفاصلة، تاريخ النشر متبوعاً بنقطة.

٦. يقدم البحث مطبوعاً بثلاث نسخ، مطبوعة بوساطة الكومبيوتر على ورق قياس A4 على وجه واحد وأن يكون المتن والهامش مطبوعاً بخط Simplified Arabic قياس المتن ١٦ والهامش قياس ١٤ والعنوان الرئيسي ١٨ والعنوان الفرعي ١٦ غامق.

٧. يجب أن لا يكون البحث مستلاً من (رسالة/ أطروحة) جامعية ولم يسبق نشره، وليس معروضاً للنشر في أية وسيلة نشر أخرى وعلى الباحث تقديم تعهد بذلك.

٨. يجب أن لا يزيد عدد صفحات البحث عن ٣٠ صفحة وفي حالة زيادة عدد الصفحات إلى حد ٤٠ صفحة يؤخذ مبلغ قدره ٣٠٠٠ دينار عن كل صفحة.

٩. تخضع البحوث لتحكيم سري لتحديد صلاحيتها للنشر ولا تعاد الأبحاث إلى أصحابها سواء قبلت للنشر أو لم تقبل.

١٠. لهيئة التحرير الحق في حذف أو إعادة صياغة بعض الألفاظ، ولها الحق في عدم نشر بحث ما.

١١. يقدم مع البحث مبلغ مقداره أربعون (٤٠٠٠٠) ألف دينار، ويعاد المبلغ عند عدم صلاحية البحث للنشر بعد استقطاع مبلغ التقويم والمتابعة.

١٢. يزود صاحب البحث– عند نشره– بنسخة واحدة من المجلة.

المقدمة..

تلتذُّ الأذنُ بسماعِ النفائسِ منْ القولِ وتودُّ العينُ رؤيةَ شذراتِ العلمِ وهي تنتظمُ في خيط من المنهجية العلمية الموضوعية، وتنساب مع قطرات الحبر آراء الباحثين وهم يخطون لبنات أفكارهم على الورق الأبيض معلنين بذلك فتوحات علمية جديدة وروافد للمعرفة مفيدة، إذ يقضي طالب العلم أياما كثيرة متقلبا بين المراجع والمصادر ناهلا منها ومن معينها الذي لا ينضب كل معلومة مفيدة للمجتمع ولرقي أفراده، ولقد كان من واجبنا ومازال أن نجمع كل هذه الدرر في بوتقة واحدة لتخرج لنا عبر أعداد مجلة الجامعة العراقية الغراء ونحن اليوم يسرنا في مركز (مبدأ) أن نزف إلى قراءنا والباحثين العدد الجديد منها ٢/٢٨، سائلين المولى عز وجل أن يوفقنا لما فيه كل خير لمجتمعنا وبلدنا إنه وليُّ ذلك والقادر عليه.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

هيئة التحرير

المحتويات

ضوابط التفسير العلمي

د.أحمد كريم إبراهيم
كلية الشريعة

المقدمة

الحمد لله حق حمده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده وعلى آله وصحبه ومن تبعه بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد:

إن القرآن الكريم يحتوي على العديد من الآيات التي تشير إلى الكون وما به من كائنات (أحياء وجمادات)، والى صور من نشأتها، ومراحل تكونها، والى العديد من الظواهر الكونية التي تصاحبها، والسنن الإلهية التي تحكمها، وما يستتبعه كل ذلك من استخلاص للعبرة، وتفهم للحكمة، وما يستوجبه من إيمان بالله، وشهادة بكمال صفاته وأفعاله، وهو– سبحانه وتعالى– الخالق البارئ المصور الذي أبدع ذلك الخلق بعلم وقدرة وحكمة لاتحدها حدود، ولايفيها حقها وصف.

فظهرت اصطلاحات (الإعجاز العلمي) و(التفسير العلمي) و(معجزة علمية) أو (فنية) وهي من التعابير، التي استحدثت، وشاعت في العصر الحديث، ومعلوم أن هذه التعابير، تفيد تأويل بعض الآيات القرآنية، بما يتفق وبعض الحقائق العلمية والنظريات، أو الاكتشافات الحديثة في العلوم الطبيعية، وعدد المؤلفين المعاصرين الذين حاولوا التوفيق، بين النص القرآني، وبين الاكتشافات العلمية ليس بقليل، غير أن قسماً منهم أفرطوا في هذا الأمر، وتكلفوا في كثير من الأحيان.وهذا القسم تسبب في ظهور معارضين أنكروا هذا التوفيق، وبديهي أن يتباين موقف العلماء من تلك الإشارات الكونية في كتاب الله بتباين الأفراد وخلفياتهم الثقافية وأزمانهم، وباتساع دائرة المعرفة الإنسانية في مجال الدراسات الكونية التي تعرف اليوم باسم (دراسات العلوم البحتة والتطبيقية) من عصر إلى عصر(١)، ولأهمية الكتابة في هذه المواضيع التي تتعلق بالتفسير العلمي، وذلك لارتباطها بالقرآن الكريم وتفسيره من الناحية العلمية خاصة بعد ما وصلت إليه العلوم في مختلف جوانب الحياة، والتي كتب فيها عدد من العلماء، ولتعلقي وحبي لكتاب الله تعالى ورغبتي في الإطلاع على معانيه وما فيه من اسرار، وبعد ما وجدت من اختلاف العلماء حول التفسير العلمي بين قبول ورفض لهذا النوع من التفسير اخترت موضوع (ضوابط التفسير العلمي) لنبين فيه أهم الضوابط التي يجب أن يتبناها من يتصدى لتفسير القران الكريم من الناحية العلمية أن يلتزم بها، وقد قسمت البحث على مباحث عدة، وقد قمت باختيار منهجية علمية

أكاديمية في كتابة البحث، وذلك بالاعتماد على المصادر والمراجع في استعراض الآراء التي تؤيد التفسير العلمي للقرآن الكريم وتدعو إليه، وذكر أدلتهم، وذكر أدلة المعارضين لهذا النوع من التفسير، ثم ذكرت الضوابط التي يجب أن يلتزم بها من يتصدى لتفسير القرآن تفسيراً علمياً، وهي التي تمثل الموقف المعتدل والوسط بين الفريقين، وقد كان لي من شبكة المعلومات العالمية (الانترنيت) معيناً في الحصول على بعض التوجيهات المعلوماتية وبعض الآراء الحديثة.

وختمت البحث بخاتمة بينت فيها النتائج التي توصلت إليها في هذا البحث البحث، وأياً ما كان فهذا هو جهدي الذي بذلت ما وسعني الجهد والاجتهاد والبحث والدرس، فإن أصبت فبفضل الله جَلَّ جَلَالَه هو أهل الفضل، وان كان غير ذلك فمن نفسي ومن الشيطان، فإن الكمال لله وحده وهو يهدي إلى سواء السبيل، ولا أملك هنا إلا أن أقول: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾[٢].

المبحث الأول
التفسير العلمي والإعجاز العلمي

دعا القرآن الكريم إلى استخدام المنهج الاستقرائي[٣] في النظرة العلمية والبحث عن كيفية تركيب الأشياء في هذا الكون في قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿١٧﴾ وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿١٨﴾ وَإِلَى ٱلْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿١٩﴾ وَإِلَى ٱلْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ﴿٢٠﴾﴾[٤]، فالقرآن يحث على منهج العلم الذي يتلخص في النظر إلى الكون بالقياس والاستقراء أو بهما معاً للوصول إلى القوانين العامة[٥]، إن مسألة النظر في القرآن واستخراج النظريات العلمية منه قد ظهر بصددها فريقان أحدهما مؤيد والآخر منكر، أما الفريق الأول فيذهب إلى أن القرآن قد أشتمل على جميع مكتشفات العلم وما يمكن أن يكتشف في المستقبل[٦]. وهنا لابد لي من الكلام عن معنى التفسير العلمي، ومعنى الإعجاز العلمي:

التفسير العلمي[٧] :

هو التفسير الذى يُحَكِّم الاصطلاحات العلمية فى عبارات القرآن، ويجتهد في استخراج مختلف العلوم والآراء الفلسفية منها[٨].

أما الإعجاز العلمي:

فهو إخبار القرآن الكريم، أوالسنة النبوية، بحقيقة أثبتها العلم التجريبي أخيراً، وثبت عدم إمكانية إدراكها بالوسائل البشرية، في زمن الرسول ﷺ، وهكذا يظهر اشتمال القرآن أو الحديث على الحقيقة الكونية، التي يؤول إليها معنى الآية أو الحديث، ويشاهد الناس مصداقها في الكون، فيستقر عندها التفسير، ويعلم بها التأويل[٩]، كما قال تعالى: ﴿ لِّكُلِّ نَبَإٍ مُّسْتَقَرٌّ وَسَوْفَ تَعْلَمُونَ ﴾[١٠].

وهنالك فرق بين (التفسير العلمي) و(الإعجاز العلمي):

أما أولهما فهو مثار البحث والمناقشة، وأما ثانيهما فأحسبه أمرًا مسلمًا لا جدال فيه ولا إشكال، ذلكم أن كتابًا أُنزل قبل أربعة عشر قرنًا من الزمن، وعرض لكثير من مظاهر هذا الوجود الكونية؛ كخلق السماوات والأرض، وخلق الإنسان، وسوق السحب وتراكمه، ونزول المطر، وجريان الشمس والقمر، وتحدث عن الكواكب والنجوم والشهب وأطوار الجنين والنبات والبحار، وغير ذلك كثير، ومع ذلك كله لم يسقط العلم كلمة من كلماته، ولم يصادم جزئية من جزئياته، فإذا كان الأمر كذلك فإن هذا بحد ذاته يعتبر إعجازًا علميًّا للقرآن.

هذه النتيجة المتولدة عن أن القرآن لم ولن يصادم حقيقة علمية، لم أرَ بين علماء المسلمين من أنكرها، لا في القديم ولا في الحديث، وكل ما يثار من ضجة وما يسطر في الصحف ما هو إلا عن التفسير العلمي لا عن الإعجاز العلمي[١١].

فالإعجاز العلمي قاعدة صُلْبة يقف عليها المسلمون جميعًا بكل ثقة وكل أمن؛ لكن طائفة منهم قالت: مادام الإعجاز العلمي متحققًا في القرآن وثابتًا فما علينا أن نطبقه بين آياته واحدة واحدة، وبين الحقائق العلمية واحدة واحدة.

وامتنعت طائفة أخرى عن تطبيقه لا خوفًا عليه من النقض، وليس خشية على حقائقه؛ ولكن لعدم الثقة في مداركنا نحن البشر؛ فقد نحسب نظرية علمية حقيقة علمية، فما تلبث قليلاً إلا وتتقوض بعد رسوخ وتتزعزع بعد ثبوت ولات حين مناص نقع في الحرج الشديد؛ فيكذب القرآن وهو الصادق فتكون البلية، فالعيب والنقص في مداركنا وليس في حقائق القرآن.

إذًا فالمسلمون جميعًا يقولون بالإعجاز العلمي للقرآن؛ ولكنهم يختلفون في التفسير العلمي[١٢].

المبحث الثاني
أدلة المؤيدين للتفسير العلمي

استدل المؤيدون للتفسير العلمي بأدلة كثيرة منها:

١-الاستدلال بظاهر عموم بعض الآيات: كقوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾[١٣] وقوله سبحانه: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾[١٤] وغير ذلك من الآيات الداعية إلى التفكر والتدبر في خلق الله عز شأنه[١٥].

٢-الاستدلال بظاهر عموم بعض الأحاديث والآثار: كحديث: أن رسول الله ﷺ قال: }**ستكون فتن**، قيل: وما المخرج منها، قال: **كتاب الله، فيه نبأ ما قبلكم وخبر ما بعدكم**ؼ[١٦]. وأخرج ابن جرير وابن أبى حاتم عن ابن مسعود أنه قال: }أَنْزَلَ في هذا القرآن كل علم، وبَيَّنَ لنا فيه كل شيء ولكن علمنا يقصر عما بَيَّنَ لنا في القرآنؼ[١٧].

٣-وقالوا: إن الله سبحانه وتعالى ملأ كتابه من الاستدلال على العلم والقدرة والحكمة بأحوال السموات والأرض، وتعاقب الليل والنهار، وكيفية أحوال الضياء والظلام، وأحوال الشمس والقمر والنجوم، وذكر هذه الأمور في أكثر السور وكررها وأعادها مرة بعد أخرى، فلو لم يكن البحث عنها والتأمل في أحوالهم جائزًا لما ملأ الله كتابه منها[١٨]، }وبالجملة فالعلوم كلها داخلة فى أفعال الله عَزَّ وجَلَّ وصفاته، وفى القرآن شرح ذاته وأفعاله وصفاته، وهذه العلوم لا نهاية لها، وفى القرآن إشارة إلى مجامعها بل كل ما أشكل فهمه على النُظَّار، واختلف فيه الخلائق في النظريات، والمعقولات، فى القرآن إليه رمز ودلالات عليه، يختص أهل الفهم بدركهاؼ[١٩].

٤-أن العلم الحديث قد يكون ضروريًّا لفهم بعض المعاني القرآنية، وليس هناك ما يمنع من أن يكون فهم بعض الآيات فهمًا دقيقًا متوقفًا على تقدم بعض العلوم، فتكون الحقيقة العلمية من قواعد الترجيح في التفسير إذا كان للآية أكثر من معنى فيتعين أن يؤخذ بالمعنى الذي تؤيده الحقائق العلمية[٢٠].

٥-تحقق فوائد كثيرة ومنافع كبيرة من التفسير العلمي، منها:

أ. إدراك وجوه جديدة للإعجاز في القرآن الكريم بإثبات التوافق بين حقائق القرآن الكريم وحقائق العلم.

ب. استمالة غير المسلمين إلى الإسلام وإقناعهم به ببيان إعجاز القرآن العلمي، وإقامة الحجة عليهم بذلك.

ج. امتلاء النفوس إيمانًا بعظمة الله جل جلاله وعظيم سلطانه وقدرته بعد الوقوف على أسرار الكون التي كشفها القرآن(٢١).

ولو أنَّا تتبعنا سلسلة البحوث التفسيرية للقرآن الكريم، لوجدنا أن هذه النزعة– نزعة التفسير العلمي– تمتد من عهد النهضة العلمية العباسية إلى يومنا هذا، ولوجدنا أنها كانت فى أول الأمر عبارة عن محاولات، يُقصد منها التوفيق بين القرآن، وما جَدَّ من العلوم، ثم وُجِدت بعد ذلك كتب مستقلة فى استخراج العلوم من القرآن، وتتبع الآيات الخاصة بمختلف العلوم، وراجت هذه الفكرة فى العصر المتأخر رواجاً كبيراً بين جماعة من أهل العلم، ونتج عن ذلك مؤلفات كثيرة تعالج هذا الموضوع، كما أُلِّفت بعض التفاسير التى تسير على ضوء هذه الفكرة(٢٢).

في قبولهم للتفسير العلمي؛ فإن فيهم مَن يؤيده كل التأييد ويقبله كل القبول، لا يرد منه شيئًا، ويعتقد أن القرآن تبيان لكل شيء؛ بمعنى أنه مبين لكل شيء بخصوصه ودقائقه وتفاصيله، وفيهم مَن يعتقد أن فيه تأييد كل الحقائق العلمية، وفيهم مَن يعتقد قبول التفسير العلمي على أضيق نطاق، ويمكن الرد على هذه الأدلة، بما ذكره العلماء المعارضون للتفسير العلمي من أدلة، وهذا ما سنتكلم عنه في المبحث الآتي.

المبحث الثالث
أدلة المعارضين للتفسير العلمي

واستدل المعارضون للتفسير العلمي بأدلة منها:

١–أن للتفسير شروطًا وقيودًا قررها العلماء ينبغي الالتزام بها فلا يكون تفسير القرآن مباحًا لكل من حصل علمًا من العلوم وغابت عنه علوم أخرى لابد منها للمفسر. ومن ذلك عدم تحميل ألفاظ القرآن معاني وإطلاقات لم توضع لها ولم تستعمل فيها(٢٣).

٢-أن القرآن الكريم كتاب هداية وإرشاد وليس بكتاب تفصيل لمسائل العلوم ونظرياته ودقائق الاكتشافات والمعارف، ومن طلب ذلك من القرآن فقد أساء فهم طبيعة هذا القرآن ووظيفته[٢٤].

٣-أن التفسير العلمي مدعاة إلى الزلل لدى أكثر الذين خاضوا فيه من المعاصرين؛ لأن عملية التوفيق تفترض غالبًا محاولة للجمع بين موقفين يتوهم أنهما متعاديان ولا عداء، أو يظن أنهما متلاقيان ولا لقاء[٢٥].

٤-أن تناول القرآن بهذا المنهج يضطر المفسر إلى مجاوزة الحدود التي تحتملها ألفاظ النص القرآني لأنه يحس بالضرورة متابعة العلم في مجالاته المختلفة فيتعجل تلمس المطابقة بين القرآن والعلم تعجلاً غير مشروع[٢٦].

٥-أن ما يكشف من العلوم إنما هو نظريات وفروض قابلة دائمًا للتغيير والتبديل، والتعديل، والنقض، والإضافة بل قابلة لأن تنقلب رأسًا على عقب، ومن ثم فلا يصح أن نعلق الحقائق القرآنية النهائية بمثل تلك النظريات حتى لا نقف محرجين عند ثبوت بطلان تلك النظرية[٢٧].

وقد رد الشاطبي[٢٨] (رحمه الله) على ادلة المؤيدين للتفسير العلمي، فقال: }وربما استدلوا على دعواهم بقوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ (٨٩)﴾[٢٩] وقوله تعالى: ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ (٣٨)﴾[٣٠]... فأما الآيات فالمراد بها عند المفسرين: ما يتعلق بحال التكليف والتعبد، أوالمراد بالكتاب في قوله ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ (٣٨)﴾[٣١] اللوح المحفوظ، ولم يذكروا فيها ما يقتضي تضمنه لجميع تلك العلوم، النقلية والعقلية،... ويجب الاقتصار في الاستعانة على فهمه، على كل ما يضاف علمه، إلى العرب خاصة، فبه يوصل إلى علم ما أودع من الأحكام الشرعية، فمن طلبه بغير ما هو أداة له، ضل عن فهمه{[٣٢].

المبحث الرابع
الرأي المختار

بعد أن عرضت أدلة الفريقين المؤيد للتفسير العلمي والمعارض له، لابد لي من الإشارة إلى الرأي الذي أراه راجحاً في ضوء ما تم دراسته في هذا البحث، فالكل متفقون

على أن القرآن الكريم معجزة[٣٣]، وأنه كتاب هداية، وأنه كلام رب العالمين، وأن الكون من خلق الله تعالى، فلا يوجد تناقض أو تعارض بين كلام الله تعالى (القرآن الكريم) وبين الكون الذي خلقه الله سبحانه وتعالى، فلا يوجد ما يمنع من الاستفادة من الحقائق العلمية التي توصل إليها العلم الحديث في التفسير العلمي للقرآن الكريم، فلا نرفض التفسير العلمي على إطلاقه، ولا نقبل به بشكل كامل، وإنما التوسط بين جانبي الإفراط والتفريط، فلا إفراط ولا تفريط وهو المنهج الوسط في تناول هذه القضايا، وهو رأي جمهور علماء المسلمين[٣٤]، وبناء على ذلك، يجب علينا حينما نعرض للتفسير العلمي في القرآن، أن لا ننسى الوظيفة الأساسية التي جاء من أجلها، ألا وهي هداية البشر، ورسم المنهاج القويم، والسبيل المستقيم، وإخراج الناس من الظلمات إلى النور، ومن الضلالة إلى الهدى، فلا يجوز لنا بعد هذا أن ننحرف عن الوظيفة الأساسية لكتاب اللَّه، ونُحمّلَ الآيات ما لا تطيق من المعاني العلمية التي لم تُسق الآية من أجلها، ولا نزلت لبيانها، وإنما هي من أوهام القارئ، وربما انقلبت إلى ضرب من التأويل الباطني الباطل، كما لا يجوز لنا في نفس الوقت أن نجمد على معارفنا القديمة الضيقة، وتفسيراتنا الجزئية المحدودة، المبنية على تلك المعلومات القديمة، والتي ربما كانت قاصرة، أو خاطئة في تفسير ظواهر بعض أو أكثر الجوانب العلمية التي كشف عنها العلم الحديث، مما يؤدي في النتيجة إلى فهم القرآن فهماً غير سليم في ضوء المعارف الحديثة، وفي الآيات التي لها مساس بالعلوم[٣٥].

إذن فلا مانع من تفسير الآيات التي لها مساس بالعلوم، وفهمها بناء على ضوء المعارف الحديثة اليقينية، لا الظنية، وفي نطاق قوانين الشرع العامة، وقواعد اللغة الثابتة، ففي هذا ما يدل كل ذي عقل على أن هذا القرآن ليس من عند البشر، وإنما هو من عند اللَّه، وإلا لما كان من الممكن قول مثل تلك الآيات في تلك القرون الخالية، التي لم يكن الإنسان عارفاً فيها شيئاً عن الحقائق العلمية الحديثة، ولم يضرها أبداً أن تقف عند ظاهر النص القرآني إذا كانت دلالته قطعية، وإن كان يتعارض مع بعض النظريات العلمية الرائجة، جازمة بأن الخطأ في النظرية العلمية، وأن على أصحابها أن يبحثوا عن وجه الصواب في موضوعها، وإلا فمن المحال أن يتعارض الدين مع العلم، أو القرآن مع القوانين اليقينية الثابتة[٣٦].

إن المؤيدين للتفسير العلمي والمعارضين له أيضًا كلهم بلا استثناء يقرون ويعترفون أن القرآن الكريم لم ولن يصادم حقيقة علمية، لم يقولوا هذا عن عاطفة مجردة، ولم يقله أتباع القرآن فحسب، وإنما قاله خصومه أيضًا، بعد أن تناولوا آيات عديدة منه، وقلبوها دراسة وتأملاً، وتدبرًا، ونظروا فيما بين أيديهم من النظريات والحقائق العلمية حتى انتهوا إلى ما انتهوا إليه، وقد يحسب أحد أن السلامة من مصادمة الحقائق العلمية أمر هين فما على المتكلم إلا أن يتجنب الخوض في مجالاتها، ويحذر من الوقوع في مبهمات العلوم، وغوامض المعارف، وأسرار الكون وخفايا العلم وبذا يظفر بهذه السمة(٣٧).

والأمر حق لو كان القرآن سلك هذا المسلك لكنه وقد أنزل قبل أربعة عشر قرنًا من الزمن عرض لكثير من مظاهر هذا الكون كخلق السموات والأرض وخلق الإنسان، وسوق السحب وتراكمه، ونزول المطر، وجريان الشمس، وتحدث عن القمر والنجوم والشهب وأطوار الجنين.وعن النبات والبحار وغير ذلك كثير ومع ذلك كله لم يسقط العلم كلمة من كلماته، ولم يصادم جزئية من جزئياته، فإذا كان الأمر كذلك فإن هذا بحد ذاته يعتبر إعجازًا علميًا للقرآن حتى ولو لم يتم الربط بين الآية والاكتشاف العلمي الحديث، وهذا أمر يدركه ويقره كل العلماء لا ينكره أحد، فالإعجاز العلمي في القرآن متحقق مدرك ثابت، لا خلاف فيه(٣٨).

لكن القول بالتفسير العلمي للقرآن الكريم يجب أن يكون وفق ضوابط، وهذا ما سنتكلم عنه في المبحث الاتي.

المبحث الخامس
ضوابط(٣٩) التفسير العلمي

القرآن الكريم كلام الله، والكون كله من خلق الله، ولا يشك مؤمن في التطابق التام بين كلام الله تعالى وبين حقائق هذا الكون ونظامه، ولا ريب أن المؤمن حين يقرأ اكتشافًا علميًا جديدًا أثبته العلماء بالبرهان القاطع ثم يجد ذلك مذكورًا في القرآن أو ما يوافقه فإنه يشعر بزيادة الطمأنينة القلبية كالتي طلبها إبراهيم عليه السلام قال تعالى: ﴿وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾(٤٠)، لكن هذه المقارنة أو التوفيق بين النص القرآني الكريم والاكتشاف العلمي الجديد ينبغي أن تكون له ضوابطه وأن تكون له موازينه(٤١). ولهذا وقع الاختلاف بين العلماء في

التفسير العلمي للقرآن الكريم بين مؤيد ومعارض، وسنتكلم هنا عن أهم الضوابط التي يجب أن يلتزم بها من يتصدى للتفسير العلمي للقرآن الكريم، فلا يمكن الرفض القاطع لهذا النوع من التفسير، ولا يمكن القبول به بشكل كامل، فهذه مجموعة من الضوابط التي نراها مناسبة في هذا المقام والتي ذهب اليها مجموعة من العلماء، ونشر بعضها في مؤتمرات دولية منها، المؤتمر العالمي الأول للإعجاز العلمي في القرآن والسنة[٤٢]، وهي كآلاتي:

١. أن القرآن الكريم ليس كتاباً للعلوم الدنيوية، بمعنى أنه ليس كتاب فلك ولا كتاب طب ولا كتاب هندسة ونحوها، وإنما هو كتاب هداية للإيمان وطاعة الرحمن[٤٣] قال تعالى: ﴿ تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا ﴿١﴾ ﴾[٤٤].
٢. أن يقرر أن هذا حسب فهمه للنص، ولا يلزم من ذلك أن هذه حقيقة النص، لأن نصوص القرآن من علم الله، ولا يحيط بعلم الله أحد، وقد يكون بدا للناظر فيها وجه ووجه من الحقيقة العلمية التي يريد أن يطبق عليها الآية، وقد يكون وراءها مناحي كثيرة لا يعلمها هو، كما أن لغة القرآن لغة استخدمت الألفاظ الجامعة التي تحيط بكل المعاني الصحيحة، فحصرها في معنى واحد من المعاني تحكم ما لم يرد نص قاطع في المعنى المقصود من المعصوم صلوات الله وسلامه عليه[٤٥].
٣. الابتعاد عن التكلُّفُ في تحميلِ النصوصِ ما لا تحتمله حرصًا على ربطها باكتشافِ علميٍّ[٤٦].
٤. الابتعاد عن تحليلُ المعجزة أو الكرامة تحليلاً علمياً يتوافق مع نواميس الكون علماً بأن المعجزة أمر خارق للعادة: بمعنى أنها لا تخضع لقوانين الحياة ومن ذلك: قميصِ يوسفَ وارتدادِ بصرِ يعقوبَ عليهما السلام؛ قيل لأن القميص كان فيه أثر عرق وأن في العرق مادة يمكن أن تعالج بعض حالات فقد البصر... فهذا غير مقبول.
٥. لا يجوز الخوضُ في هذا البابِ دون معرفةٍ بقواعد التفسير وأصوله الأمر الذي يؤدي إلى وقوع الخطأ والقصورِ في الفهم[٤٧].
٦. لا يمكن تعليلُ الخوارق أو الغيبيات تعليلاً مادياً علمياً، وربما ساعد العلم في تقريب بعض الأمور الغيبية التي وردت في القرآن إلى الأذهان.
٧. لا يصحُّ أن نجعل القرآنَ تبعا والعلمَ التجريبيَّ أصلا وحَكما[٤٨].

8. إذا وقع التعارض بين دلالة قطعية للنص وبين نظرية علمية رفضت هذه النظرية لأن النص وحي من الذي أحاط بكل شيء علماً، وإذا وقع التوافق بينهما كان النص دليلاً على صحة تلك النظرية، وإذا كان النص ظنياً والحقيقة العلمية قطعية يؤول النص بها[٤٩].
9. لا يعني التفسير العلمي أن ننقضَ ما قرره المتقدمون من معانٍ واستنباطاتٍ لا تخالف الحقائقَ العلميةَ الثابتةَ؛ فالقرآن الكريم خطابُ الله تعالى وحجتُه البالغة لكلِّ العصور، ويحتمل أكثر من وجه، وقد فهم كلٌّ مفسرٍ بقدر ثقافة عصره وما حضره من علمٍ وفهمٍ، ثم جاء العلم الحديث فكشف عن وجوهٍ ومعانٍ لم يدركها السابقون، وكلما تقدم العلمُ التجريبي كلما تجلت لنا وجوهٌ جديدةٌ من وجوهِ الإعجازِ القرآنيِّ.
10. ألاَّ تطغى المباحث التي تتعلق بالتفسير العلمي للقرآن الكريم عن المقصود الأول من القرآن الكريم، وهو الهداية والإعجاز [٥٠].
11. أن تذكر تلك الأبحاث على وجه يدفع المسلمين إلى النهضة، ويلفتهم إلى جلال القرآن الكريم، ويحركهم إلى الانتفاع بقوى هذا الكون العظيم- الذي سخره الله لنا- انتفاعا يعيد لأمة الإسلام مجدَها.
12. أن تذكر تلك العلوم لأجل تعميق الشعور الديني لدى المسلم، والدفاع عن العقيدة ضد أعدائها[٥١].
13. أن لا تذكر هذه الأبحاث على أنها هي التفسير الذي لا يدل النص القرآني على سواه، بل تذكر لتوسيع المدلول، وللاستشهاد بها على وجه لا يؤثر بطلانها فيما بعد على قداسة النص القرآني، ذلك أن تفسير النص القرآني بنظرية قابلة للتغيير والإبطال يثير الشكوك حول الحقائق القرآنية في أذهان الناس، كلما تعرضت نظرية للرد أو البطلان[٥٢].
14. ضرورة التقيد بما تدل عليه اللغة العربية فلابد من:
   أ. أن تراعى معاني المفردات كما كانت في اللغة إبان نزول الوحي.
   ب. أن تراعى القواعد النحوية ودلالاتها.
   ج. أن تراعى القواعد البلاغية ودلالاتها. خصوصاً قاعدة أن لا يخرج اللفظ من الحقيقة إلى المجاز إلا بقرينة كافية.

١٥. البعد عن التأويل في بيان إعجاز القرآن العلمي.

١٦. أن لا تجعل حقائق القرآن موضع نظر، بل تجعل هي الأصل: فما وافقها قبل وما عارضها رفض، فالحقائق القرآنية حقائق نهائية قاطعة مطلقة... أما ما يصل إليه البحث الإنساني- أيًا كانت الأدوات المتاحة له- فهي حقائق غير نهائية ولا قاطعة، وهي مقيدة بحدود تجاربه وظروف هذه التجارب وأدواتها[٥٣].

١٧. أن لا يفسر القرآن إلا باليقين الثابت من العلم لا بالفروض والنظريات التي لا تزال موضع فحص وتمحيص. أما الحدسيات والظنيات فلا يجوز أن يفسر بها القرآن، لأنها عرضة للتصحيح والتعديل إن لم تكن للإبطال في أي وقت[٥٤].

١٨. أن ما يكشف من العلوم إنما هو نظريات وفروض كل قيمتها أنها تصلح لتفسير أكبر قدر من الظواهر الكونية أو الحيوية أو النفسية أو الاجتماعية، إلى أن يظهر فرض آخر يفسر قدرًا أكبر من الظواهر، أو يفسر تلك الظواهر تفسيرًا أدق؛ ومن ثم فهي قابلة دائمًا للتغيير والتعديل والنقص والإضافة؛ بل قابلة لأن تنقلب رأسًا على عقب بظهور أداة كشف جديدة، أو بتفسير جيدة لمجموعة الملاحظات القديمة، ومن ثم فلا يصح أن نعلق الحقائق القرآنية النهائية بمثل تلك النظريات حتى لا نقف محرجين عند ثبوت بطلان تلك النظرية[٥٥].

هذه الضوابط تمثل الرأي الوسط والمعتدل بين الفريقين المؤيد والمعارض للتفسير العلمي، إن كون القرآن كتاب هداية لا يمنع أن ترد فيه إشارات علمية يوضحها التعمق في العلم الحديث، فقد تحدث القرآن عن السماء، والأرض، والشمس والقمر، والليل والنهار، وسائر الظواهر الكونية. كما تحدث عن الإنسان، والحيوان والنبات، ولم يكن هذا الحديث المستفيض منافياً لكون القرآن كتاب هداية، بل كان حديثه هذا أحد الطرق التي سلكها لهداية الناس- والله اعلم-.

الخاتمة

بعد هذا العرض الموجز لمادة البحث لابد لنا من الإشارة إلى بعض النتائج التي توصلنا إليها من خلال البحث، وهي كالآتي:

١. لا يمكن القبول بالتفسير العلمي بشكل مطلق، ولا رفضه بشكل كامل، وإنما نقبل من التفسير العلمي ما كان موافقاً للضوابط التي وضعها العلماء، فلا رفض للتفسير العلمي مطلقًا ولا تأييد وتسليم له مطلقين؛ بل جمع بين حقيقتين: حقيقة قرآنية ثابتة بالنص الذي لا يقبل الشك، وحقيقة علمية ثابتة بالتجربة والمشاهدة القطعيين؛ ومن هنا كان المسلمون كلهم متفقين على أن القرآن الكريم لم ولن يصادم حقيقة علمية؛ وإنما يقع التصادم عندما ندعي حقيقة علمية في الكون وهي ليست حقيقة علمية، أو ندعي حقيقة قرآنية وهي ليست حقيقة قرآنية[٥٦].

٢. هناك نصوص من الوحي قطعية الدلالة، كما أن هناك حقائق علمية كونية قطعية، وفي الوحي نصوص ظنية في دلالتها، وفي العلم نظريات ظنية في ثبوتها.

٣. إن التفسير العلمي للقرآن مرفوض إذا صدر عن خلفية تعتمد العلم أصلاً وتجعل القرآن تابعاً، فالصحيح أن يكون القرآن هو الأصل وليس العكس.

٤. إن التفسير العلمي للقرآن مرفوض إذا اعتمد على النظريات العلمية التي لم تثبت ولم تستقر ولم تصل إلى درجة الحقيقة العلمية، فلا يفسر القرآن الكريم بالنظريات، وإنما بالحقائق التي اثبتها العلم باليقين.

٥. إن نصوص الوحي قد نزلت بألفاظ جامعة تحيط بكل المعاني الصحيحة في مواضيعها التي قد تتتابع في ظهورها جيلا بعد جيل، فقد يظهر لجيل من المعاني التي لم تظهر للجيل الذي قبله، فلا حرج من الاستفادة من المعاني التي تظهر في تفسير بعض آيات القرآن الكريم خاصة إذا كانت هذه المعاني حقائق وليس نظريات.

٦. إن التفسير العلمي للقرآن مرفوض إذا خرج بالقرآن عن لغته العربية، فهي اللغة التي نزل بها.

٧. لا يوجد تعارض أو تناقض بأي حال، ولا من أي نوع بين أي نص قرآني صريح في دلالته، وبين أي حقيقة علمية بلغت يقين المعاينة ضرورة أن خالق الكون سبحانه هو منزل القرآن الكريم، ولن يكون تناقض أبداً بين قول الله تعالى وبين خلقه[٥٧]: ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴿١٤﴾ ﴾[٥٨].

٨. علم الله هو العلم الشامل المحيط الذي لا يعتريه خطأ، ولا يشوبه نقص، وعلم الإنسان محدود، يقبل الازدياد، ومعرض للخطأ.
٩. إن التفسير العلمي للقرآن مرفوض إذا خالف ما دل عليه القرآن في موضع آخر، أو دل عليه صحيح السنة.
١٠. التفسير العلمي يختلف عن الإعجاز العلمي، وهذا ما اشرنا إليه فيما سبق.
١١. لا يمكن أن يقع صدام بين قطعي من الوحي وقطعي من العلم التجريبي، فإن وقع في الظاهر، فلابد أن هناك خللا في اعتبار قطعية أحدهما، وذلك لأن منزل القرآن الكريم هو خالق الكون.
١٢. إن التفسير العلمي للقرآن مقبول إذا التزم المفسر القواعد المعروفة في أصول التفسير من الالتزام بما تفرضه حدود اللغة، وحدود الشريعة، والتحري والاحتياط الذي يلزم كل ناظر في كتاب الله.
١٣. إن التفسير العلمي للقرآن مقبول ممن رزقه الله علماً بالقرآن وعلماً بالسنن الكونية لا من كل من هب ودب، فكتاب الله أعظم من ذلك.
١٤. تعدد صور الإعجاز في القرآن الكريم، فعلى الرغم من نزول القرآن الكريم قبل أكثر من أربعة عشر قرناً من الزمان إلا انه لم ولن يحيط به احد من الخلق، وفي هذا دليل واضح بأنه كلام الله تعالى.
١٥. الجهد الكبير الذي بذله علماؤنا في تفسير القرآن الكريم، وبيان معانيه واسراره.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً.

هوامش البحث

[١] ينظر شبكة الانترنيت موقع (Google) من الآيات الكونية في القرآن، دكتور: زغلول النجار.

[٢] سورة البقرة: من الآية ٢٨٦.

[٣] المنهج الاستقرائي: وهو العملية المنطقية التي تستنبط عن طريقها التعميمات من وقائع جزئية؛ أي الانتقال من الحكم والأمثلة الفردية إلى المبادئ العامة. ينظر: مناهج التربية

أسسها وتطبيقاتها: على أحمد مدكور، دار الفكر العربي، (١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م): ١٧٨/١.

[٤] سورة الغاشية: ١٧-٢٠.

[٥] ينظر: الكون والإعجاز العلمي في القرآن: د.منصور حسب النبي، دار الفكر العربي، القاهرة، (الطبعة الثالثة، ١٩٩٦): ٢٣.

[٦] ومن هذا الفريق الكواكبي (ت١٩٠٢م)، والشيخ محمد عبده (ت١٩٠٥م) ومحمد فريد وجدي (ت١٩٥٤م) وغيرهم. ينظر: التنبؤ بالغيب عند مفكري الإسلام: د.توفيق الطويل، دار إحياء الكتب العربية، (١٩٤٥م): ٣٥.

[٧] قد ظهر في هذا العصر مدلول آخر للعلم نلمس جوانبه في وصفهم لهذا القَرْن أو العصر بأنه عصر العلم (والتطور والنهضة) إلى آخره؛ وإنما يهمنا وصفه بعصر العلم وهم يقصدون بذلك أن العلم هو العلم الطبيعي القائم على دراسة ما في الكون من مواد وعناصر وكائنات، لها خصائصها الذاتية وأنظمتها التي تحكمها من كيمياء وطبيعة وميكانيكا، وغير ذلك من علوم الطب والرياضة والفلك، وما يتضمنه ذلك من حقائق كونية، وأن العمل في إطار هذا المفهوم للعلم هو تطبيق العلم عمليًّا باستعمال الأجهزة والأدوات والوسائل الأخرى الحديثة من مختبرات ومراصد وتجارب واستنباطات منطقية وغير ذلك، هذا ما قصدوه من وصف عصرهم بعصر العلم، وهو ما تناولوه فيما سموه بالتفسير العلمي. ينظر: القرآن وإعجازه العلمي: محمد إسماعيل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، (١٩٧٧م): ٤٤.

[٨] ينظر: التفسير معالم حياته- منهجه اليوم: أمين الخولي، طبعة دار الكتاب اللبناني، (الطبعة الأولى، ١٩٨٢م): ٢٠، والتفسير والمفسرون: د.محمد السيد حسين الذهبي (ت١٣٩٨هـ)، مكتبة وهبة، القاهرة: ٣٤٩/٢.

[٩] ينظر: دحض دعوى المستشرقين أن القرآن من عند النبي ﷺ: سعود بن عبد العزيز الخلف، غراس للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية: ١٦٩/١.

[١٠] سورة الأنعام: من الاية ٦٧.

[١١] اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر: أ.د.فهد بن عبد الرحمن بن سليمان الرومي، المملكة العربية السعودية، (الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م): ٦٠١/٢.

[١٢] ينظر: المصدر نفسه: ٢/٦٠١.

[١٣] سورة الأنعام: الآية ٣٨.

[١٤] سورة النحل: الآية ٨٩.

[١٥] ينظر: الإتقان في علوم القرآن: جلال الدين عبد الرحمن السيوطي (ت٩١١هـ)، تحقيق: سعيد المندوب، دار الفكر، لبنان، (الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م): ٢/٣٩١.

[١٦] ينظر: سنن الترمذي: محمد بن عيسى الترمذي (ت٢٧٩هـ)، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، (١٩٩٨م): ٥/٢٢ حديث رقم (٢٩٠٦)، وقال فيه: هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ، لاَ نَعْرِفُهُ إِلاَّ مِنْ هَذَا الوَجْهِ وَإِسْنَادُهُ مَجْهُولٌ، وَفِي الحَارِثِ مَقَالٌ.

[١٧] ينظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: لأبي جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن خالد الطبري (ت٣١٠هـ)، دار الفكر، بيروت، (١٤٠٥هـ): ١٤/١٦٢، والإتقان في علوم القرآن: ٢/٣٨٩، وروح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني: لأبي الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادي (ت١٢٧٠هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت: ٦/١٩٠.

[١٨] ينظر: التفسير الكبير: لأبي عبد الله محمد بن عمر بن الحسن الملقب بفخر الدين الرازي (ت٦٠٦هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (الطبعة الثالثة، ١٤٢٠هـ): ١٤/٢٧٤.

[١٩] إحياء علوم الدين: لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي (ت٥٠٥هـ)، دار االمعرفة، بيروت: ١/٢٨٩.

[٢٠] ينظر: دراسات في علوم القرآن الكريم: أ.د.فهد بن عبد الرحمن بن سليمان الرومي، الرياض، (الطبعة الثانية عشرة، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م): ١/٢٩٣.

[٢١] ينظر: دراسات في علوم القرآن الكريم: ١/٢٩٣.

[٢٢] ينظر: التفسير والمفسرون: ٢/٣٥٦، يقول الذهبي: وُجِدت الفكرة (أي: التفسير العلمي) مركَّزة وصريحة على لسان الغزالي، وابن العربي، والمرسى، والسيوطي، ولوجدنا أيضاً أن هذه الفكرة قد طُبِّقت علمياً، وظهرت فى مثل محاولات الفخر الرازي، ضمن تفسيره للقرآن.

[٢٣] ينظر: دراسات في علوم القرآن الكريم: ١/٢٩٤.

(٢٤) ينظر: المصدر نفسه: ٢٩٤/١.

(٢٥) ينظر: اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر: ٦٠٢/٢- ٦٠٣.

(٢٦) ينظر: دراسات في علوم القرآن الكريم: ٢٩٤/١.

(٢٧) ينظر: دراسات في علوم القرآن الكريم: ٢٩٤/١.

(٢٨) الشاطبي: هوالحافظ أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي لغرناطي المالكي توفي في شعبان من سنة ٧٩٠ تسعين وسبعمائة. له أصول النحو، الاعتصام بالسنة، والموافقات وغيرها. ينظر: هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين: ٥/ ١٨.

(٢٩) سورة النحل: الآية ٨.

(٣٠) سورة الأنعام: الآية ٣٨.

(٣١) سورة الأنعام: الآية ٣٨.

(٣٢) الموافقات: لإبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (ت٧٩٠هـ)، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، (الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م): ١٢٧/٢-١٢٩.

(٣٣) المعجزة: العين والجيم والزاء أصلان صحيحان يدل أحدهما على الضعف والاخر على مؤخر الشيء فالأول عجز عن الشيء. ينظر: معجم مقاييس اللغة: لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت٣٩٥هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار النشر: دار الجيل، بيروت- لبنان، (الطبعة الثانية، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م): مادة (عجز): ٢٣٢/٤.
أما المعجزة في الاصطلاح فهي: أمر خارق للعادة، مقرون بالتحدي، سالم من المعارضة، يجريه الله تعالى على يد نبيه، شاهدًا على صدقه. ينظر: دراسات في علوم القرآن: ٢٥٧/١.

(٣٤) ينظر: المعجزة القرآنية، الإعجاز العلمي والغيبي، محمد حسن هيتو، دار الرسالة، بيروت، (الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ): ١٥٢.

(٣٥) ينظر: المعجزة القرآنية- الإعجاز العلمي والغيبي: ١٥٢.

(٣٦) ينظر: الأمثال القرآنية القياسية المضروبة للإيمان بالله: لعبد الله بن عبد الرحمن الجربوع، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة– المملكة العربية السعودية، (الطبعة: الأولى، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م): ٧٣١/٢.

(٣٧) ينظر: دراسات في علوم القرآن: ٢٩٥/١.

(٣٨) ينظر: المصدر نفسه: ٢٩٥/١.

(٣٩) (الضَّبْطُ) الضاد والباء والطاء أصل صحيح ضَبَطَ الشيءَ ضبطاً، والضَّبْطُ لزوم شيء لا يفارقه في كل شيء. ينظر: معجم مقاييس اللغة: مادة (ضبط): ٣٨٦/٣.

(٤٠) سورة البقرة: من الآية ٢٦٠.

(٤١) ينظر: دراسات في علوم القرآن: ٢٩٠/١.

(٤٢) هذا المؤتمر عقد في مدينة إسلام آباد بباكستان في الفترة من ٢٥–٢٨ من صفر ١٤٠٨هـ الموافق ١٨–٢١ أكتوبر ١٩٨٧م، وذلك تحت الرعاية المشتركة للجامعة الإسلامية العالمية بإسلام آباد، وهيئة الإعجاز العلمي في القرآن والسنة، ورابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة. وقد اشترك في هذا المؤتمر ٢٢٨ عالماً ينتمون إلى ٥٢ دولة كما شارك في هذا المؤتمر ١٦٠ مراقباً. ولقد قدم للمؤتمر ٧٨ بحثاً علمياً غطت ١٥ تخصصاً علمياً، تم اختيارها من بين أكثر من ٥٠٠ بحث وردت للجنة المنظمة للمؤتمر من كل أنحاء العالم. والذي جاء فيه: }الإعجاز العلمي يعني تأكيد الكشوف العلمية الحديثة الثابتة والمستقرة للحقائق الواردة في القرآن الكريم والسنة المطهرة بأدلة تفيد القطع واليقين باتفاق المتخصصين. وتهدف دراسته وإجراء البحوث فيه إلى إثبات صدق محمد ﷺ فيما جاء به من الوحي بالنسبة لغير المؤمنين، وتزيد الإيمان وتقوى اليقين في قلوب المؤمنين وتكشف لهم عن عجائبه وأسراره، وتعينهم على فهم حكمه وتدبر مراميه. ويعتمد الإعجاز العلمي على الحقائق المستقرة التي تثبت بأدلة قطعية، ويشهد بصحتها جميع أهل الاختصاص، دون الفروض والنظريات. كما يجب أن يدل نص الكتاب أو السنة على الحقيقة العلمية بطريق من طرق الدلالة الشرعية، وفقاً لقواعد اللغة ومقاصد الشارع وأصول التفسير، فإن خرجت الحقيقة العلمية المدعاة عن جموع معاني النص لم تكن حقيقة في الواقع ونفس الأمر. ويجب أن يكون الباحث في مجال الإعجاز العلمي في القرآن والسنة من العلماء المشهود لهم بالتأهيل العلمي في مجال تخصصه، إضافة

إلى قدرته على فهم النصوص الشرعية من مصادرها. ينظر: شبكة الانترنيت موقع (Google) الإعجاز العلمي في القرآن الكريم والسنة، عبد المجيد الزنداني.

(٤٣) ينظر: دحض دعوى المستشرقين أن القرآن من عند النبي ﷺ: ١٦٨/١.

(٤٤) سورة الفرقان: الاية ١.

(٤٥) ينظر: تأصيل الإعجاز العلمي، رابطة العالم الإسلامي، من أبحاث المؤتمر العالمي الأول للإعجاز العلمي في القرآن والسنة المنعقد في باكستان، (١٤٠٨هـ): ٢٦- ومباحث في إعجاز القرآن: د.مصطفى مسلم، دار المسلم، الرياض، (الطبعة الثانية، ١٤١٦ه): ١٧١.

(٤٦) ينظر: دحض دعوى المستشرقين أن القرآن من عند النبي ﷺ: ١٦٨/١.

(٤٧) ينظر: منهج أمثل لتفسير القرآن: د.أحمد بن محمد الشرقاوي، وهو بحث مقدَّم للمؤتمر الإسلامي العالمي عن مناهج المفسرين وشُرَّاح الحديث بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، (١٤٢٧ه/ ٢٠٠٦م): ٢٣/١.

(٤٨) ينظر: شبكة الانترنيت موقع (Google) الإعجاز العلمي في القرآن الكريم والسنة، عبد المجيد الزنداني.

(٤٩) ينظر: منهج أمثل لتفسير القرآن: ٢٣/١.

(٥٠) ينظر: مع الإمام أبي إسحاق الشاطبي في مباحث من علوم القرآن الكريم وتفسيره: شايع بن عبده بن شايع الأسمري، الجامعة الاسلامية بالمدينة المنورة، (١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م): ٧٨/١.

(٥١) ينظر: دراسات في علوم القرآن: ٢٩٧/١.

(٥٢) ينظر: دراسات في علوم القرآن: ٢٩٠/١.

(٥٣) ينظر: مباحث في علوم القرآن: مناع بن خليل القطان (ت١٤٢٠ه)، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، (الطبعة الثالثة، ١٤٢١ه/ ٢٠٠٠م): ٢٧٨/١.

(٥٤) ينظر شبكة الانترنيت موقع (Google) الإعجاز العلمي في القرآن الكريم والسنة، عبد المجيد الزنداني.

(٥٥) ينظر: في ظلال القرآن: سيد قطب، دار الشروق، بيروت، (الطبعة العاشرة، ١٤٠٢ه): ٩٧/٢.

(٥٦) ينظر: معجزة القرآن: محمد متولي الشعراوي، المختار الإسلامي، القاهرة، (الطبعة الأولى، ١٣٩٨هـ): ٤٧.

(٥٧) ينظر: عناية المسلمين بإبراز وجوه الإعجاز في القرآن الكريم: محمد السيد جبريل، مجمع الملك فهد، المملكة العربية السعودية: ٦٢/١.

(٥٨) سورة الملك: الآية ١٤.

المصادر

وهي بعد القرآن الكريم:

١. اتجاهات التفسيرفي القرن الرابع عشر: د.فهد بن عبد الرحمن بن سليمان الرومي– المملكة العربية السعودية– الطبعة: الأولى (١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م).

٢. الإتقان في علوم القرآن: جلال الدين عبد الرحمن السيوطي (ت٩١١هـ)، تحقيق: سعيد المندوب، دار الفكر، لبنان، الطبعة: الأولى (١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م).

٣. إحياء علوم الدين: لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي (ت٥٠٥هـ)، دار المعرفة، بيروت.

٤. الإعجاز العلمي في القرآن الكريم: محمد سامي محمد علي، دار المحبة، دمشق.

٥. الأمثال القرآنية القياسية المضروبة للإيمان بالله: لعبد الله بن عبد الرحمن الجربوع، الجامعة الاسلامية، المدينة المنورة– المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى (١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م).

٦. تأصيل الإعجاز العلمي: رابطة العالم الإسلامي، من أبحاث المؤتمر العالمي الأول للإعجاز العلمي في القرآن والسنة المنعقد في باكستان (١٤٠٨هـ).

٧. التفسير الكبير: لأبي عبد الله محمد بن عمر بن الحسن الملقب بفخر الدين الرازي (ت٦٠٦هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة: الثالثة (١٤٢٠هـ).

٨. التفسير معالم حياته– منهجه اليوم: أمين الخولي، طبعة دار الكتاب اللبناني، الطبعة: الأولى (١٩٨٢م).

٩. التفسير والمفسرون: د.محمد السيد حسين الذهبي (ت١٣٩٨هـ)، مكتبة وهبة، القاهرة.

١٠. التنبؤ بالغيب عند مفكري الإسلام: د.توفيق الطويل، دار إحياء الكتب العربية (١٩٤٥م).
١١. جامع البيان عن تأويل آي القرآن: لأبي جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن خالد الطبري (ت٣١٠هـ)، دار الفكر، بيروت (١٤٠٥هـ).
١٢. دحض دعوى المستشرقين أن القرآن من عند النبي ﷺ: سعود بن عبد العزيز الخلف، غراس للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية.
١٣. دراسات في علوم القرآن الكريم: أ.د.فهد بن عبد الرحمن بن سليمان الرومي، الرياض، الطبعة: الثانية عشرة (١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م).
١٤. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني: لأبي الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادي (ت١٢٧٠هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
١٥. سنن الترمذي: محمد بن عيسى الترمذي (ت٢٧٩هـ)، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت (١٩٩٨م).
١٦. شبكة الانترنيت.
١٧. في ظلال القرآن: سيد قطب، دار الشروق، بيروت، الطبعة: العاشرة (١٤٠٢هـ).
١٨. القرآن وإعجازه العلمي: محمد إسماعيل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة (١٩٧٧م).
١٩. الكون والإعجاز العلمي في القرآن: د.منصور حسب النبي، دار الفكر العربي، القاهرة، الطبعة: الثالثة (١٩٩٦م).
٢٠. مباحث في إعجاز القرآن: د.مصطفى مسلم، دار المسلم، الرياض، الطبعة: الثانية (١٤١٦هـ).
٢١. مباحث في علوم القرآن: مناع بن خليل القطان (ت١٤٢٠هـ)، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الطبعة: الثالثة (١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م).
٢٢. مع الإمام أبي إسحاق الشاطبي في مباحث من علوم القرآن الكريم وتفسيره: شايع بن عبده بن شايع الأسمري، الجامعة الاسلامية، بالمدينة المنورة (١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م).
٢٣. معجزة القرآن: محمد متولي الشعراوي، المختار الإسلامي، القاهرة، الطبعة: الأولى (١٣٩٨هـ).

٢٤. المعجزة القرآنية، الإعجاز العلمي والغيبي: محمد حسن هيتو، دار الرسالة، بيروت، الطبعة: الثانية (١٤١٥هـ).
٢٥. معجم مقاييس اللغة: لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت٣٩٥هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت– لبنان، الطبعة: الثانية (١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م).
٢٦. الموافقات: لإبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (ت٧٩٠هـ)، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الطبعة: الأولى (١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م).
٢٧. مناهج التربية أسسها وتطبيقاتها: على أحمد مدكور، دار الفكر العربي، (١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م).
٢٨. منهج أمثل لتفسير القرآن: د.أحمد بن محمد الشرقاوي، وهو بحث مقدَّم للمؤتمر الإسلامي العالمي عن مناهج المفسرين وشُرَّاح الحديث بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا المحور الرابع، المناهج التجديدية في تفسير القرآن الكريم (١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م).
٢٩. هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين: إسماعيل باشا البغدادي (ت١٣٣٩هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت (١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م).

تخريج أحاديث

﴿الجواب الشافي عن السؤال الخافي﴾

لابن حجر العسقلاني

د. مصطفى إسماعيل مصطفى سعيد العبيدي

كلية أصول الدين/ قسم الحديث

المقدمة

الحمدُ لله ربِّ العالمين، وأفضلُ الصلاة وأتم التسليم على سيدنا محمد المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم أجمعين، وبعد:

فمما لاشكَّ فيه أنَّ لعلماء أمتنا دوراً كبيراً في الحفاظ على العلوم المتنوعة المتعلقة بالقرآن الكريم والسنة النبوية، وعلى مرِّ الأزمان، وإنَّ هذه الجهود التي بُذلت كانت تهدف بالأساس إلى صيانة الدِّين عن تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين، وغاية العلماء العظمى هي مرضاة الله عز وجل والتقرُّب إليه، وكانت ثمرة هذه العلوم نفع الناس وهدايتهم إلى طريق الخير.

وكان الحافظ ابن حجر العسقلاني واحداً من الأئمة الذين أفادوا الناس بكثير من العلوم، ومن بين ما امتاز به فتاويه التي ذاع صيتها واشتُهر بها بين علماء عصره وانتَفَعَ بها شيوخُه وتلامذتُه، وكانت طريقته في الإجابة تميلُ إلى الإيجاز مع إيفاء الغرض الذي سيقت لأجله. وكان الحافظ يكتبُ في كل يوم أكثر من ثلاثين فتيا في أجزاء ويرسلها إلى سائليها في أماكن متعددة، وبعضُها كان يُقْرأ في مجالس للإفتاء في المؤسسات التعليمية وفي المساجد. وهذه الفتاوى تتضمن مواد علمية قد لا يجدها الطالب في الكتب المُطوَّلة، لذلك اهتم كثيرٌ من المُحَقِّقين في عصرنا بجمع الفتاوى وطباعتها مجموعة إلى بعضها ليُنْتَفَع بها.

وفي أثناء بحثي وجدتُ جزءً للحافظ ابن حجر العسقلاني يتضمن أسئلة عن أحوال الميت، وأجاب عنها بشكل مختصر، حتى صار الجزء في كراس صغير، وتضمن جوابه على أدله من السنة النبوية المُطَهَّرة ساقها ليدلل على توثيق جوابه.

فرأيتُ من المناسب أن أقومَ بتخريج الأحاديث التي وردت في هذا الجزء، منتهجاً فيه الاختصار قدر المستطاع، حتى لا يخرج عن المقصد العام من تأليفه.

أسألُ الله التوفيق والسَّداد في القول والعمل، آمين.

المبحث الأول
الموضوع وأهميته

المطلب الأول: اسم الجزء وتوثيق نسبته للمؤلف

لم يرد اسماً للجزء في النسخة التي بين يدي، والتي اعتمدتُ عليها في التحقيق، ولم أعثر عليه أيضاً في كتب التراجم التي تناولت سيرة المؤلف أي الحافظ ابن حجر، ويبدو لي أن ذلك بسبب اقتصار هذه الكتب على ذكر المؤلفات المطولة له. وقد ذكر الحافظ السخاوي في الفصل السادس من سيرة ابن حجر نبذة من فتاويه المهمة المتلقاة بالقبول بين الأئمة، وليس لهذا الجزء ذكر بينها(١).

غير أني وقفت على الاسم كما أثبتناه، في كتاب (كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون) للعلامة الأديب حاجي خليفة وقد سماه بـ(الجواب الشافي عن السؤال الخافي) حيث وضعه حسب الترتيب الهجائي من كتابه، ثم قال في وصفه أنَّ الحافظ ابن حجر: }أجابَ فيه عما كان حال الميت في القبر{(٢).

وقد تبين لي من خلال دراسة وتحقيق الجزء أنَّ المراد من كلام حاجي خليفة هو هذا الجزء، إذ إنَّ مضمونه ينطبقُ على ما وصفه به حاجي خليفة، ولعل الناسخ قد غَفَلَ عن كتابة العنوان في هذه النسخة.

وأما نسبته لابن حجر، فقد ثبت من خلال ثلاثة أمور:

١- ما جاء في أول الجزء، فقد جزم الناسخُ في أوَّله بنسبته إليه، فقال: }أجوبةُ الشيخ الإمامِ قاضي القُضاة شهابِ الدِّين ابنِ حَجَر رحمه الله{.

٢- أنَّ الحافظ جلال الدين عبد الرحمن السيوطي (ت٩١١هـ) وهو من تلاميذ ابن حجر النُّجَباء، صَرَّحَ بنسبته إليه، حيث اقتبس من الجزء نصوصاً عدة وذكرها في كتابٍ ألفه في الموضوع نفسه، والمسمى بـ(شرح الصدور في أحوال الموتى والقبور)، وقال في أولِ كلامه: }في أسئلة تتعلقُ بهذا الباب، سُئِلَها شيخُ الإسلام حافظُ العصر أبو الفَضْل ابن حجر{(٣).

٣- ما ذكرهُ حاجي خليفة في (كشف الظنون) من نسبة الجزء لابن حجر، كما قدمنا من قبل.

ثم إنَّ للحافظ ابن حجر العسقلاني أجزاءً أخرى في هذا الموضوع، وفيها مشابهة لما تضمنه هذا الجزء الذي نحققه، وبسبب هذه المشابهة التبس على بعض الدارسين، وربما خَلَطَ بينها وجعلها واحداً، وهي في الحقيقة تختلفُ، وهذه الأجزاء هي:

١- (أحوال الميت من حين الاحتضار إلى الحشر). طُبع بتحقيق يسري عبدالغني البشري، ونشر بمكتبة ابن سينا بالقاهرة سنة ١٩٨٩م.

تناول فيه الحافظ ابن حجر مواضيع كثيرة تتعلق بالميت؛ كالنَّهْي عن دفن الميت ليلاً، وتعوذ النبي ﷺ من عذاب القبر، والنهي عن سبِّ الأموات، والبكاء على الميت، وتلقين الميت والصلاة عليه وتجهيزه وغير ذلك. وحجمُه يختلف عن حجم الجزء الذي أحققه بل هو أكبر.

٢- (فتاوى الحافظ ابن حجر العسقلاني في العقيدة). طبع بتحقيق محمد تامر، ونشر بدار الصحابة للتراث بطنطا سنة ١٩٨٩م.

وطريقة تأليفه مشابهة للجزء الذي نحققه، فهو عبارة عن أسئلة وأجوبة في العقيدة، وعدد الأسئلة فيه اثنتان وثلاثون سؤالاً، وقد انتهج الحافظ في هذا الجزء طريق الاختصار في الإجابة.

المطلب الثاني: موضوع الجزء

يتضمن الجزء أسئلة متعددة أجاب عنها الحافظ ابن حجر العسقلاني رحمه الله تعالى، وهذه الأسئلة تتعلق بالروح، وما يحصل لها بعد فراقها البدن عند الموت، وقبل أنْ تنتقل إلى العالم الآخر ويوم المَحْشَر، وما إذا كانت الروح متصلة بالجسد وأين تكون منه. إذ إنَّ للروح بالبدن خمسة أنواع من التعلق وهي متغايرة الأحكام:

أحدها: تعلقها به في بطن الأم جنيناً.

الثاني: تعلقها به بعد خروجه إلى وجه الأرض.

الثالث: تعلقها به في حال النوم، فلها به تعلق من وجه ومفارقته من وجه.

الرابع: تعلقها به في البرزخ، فإنها وإن فارقته وتجردت عنه فإنها لم تفارقه فراقاً كلياً بحيث لا يبقى لها إليه التفات البتة، فإنه ورد ردّها إليه وقت سلام المسلّم، وورد أنه يسمع خفق نعالهم حين يولّون عنه، وهذا الرد إعادة لا يوجب حياة البدن قبل يوم القيامة.

الخامس: تعلقها به يوم بعث الأجساد وهو أكمل أنواع تعلقها بالبدن(٤).

والحافظ ابن حجر تناول هنا القسم الرابع من أنواع التعلق، وهو ما يتعلق بالحياة البرزخية بطريقة السؤال والجواب، ثم تناول في آخر الجزء بعض المسائل المتعلقة بأمور الآخرة مثل دنو الشمس من الرؤوس يوم القيامة وخوض الناس في العرق ودخول أصحاب المعاصي الجنة.

المطلب الثالث: أسباب اختياري للموضوع

هنالك أسباب عدة جعلتني اختارُ الكتابة في هذا الموضوع، وهي :

١- أهميته، وتكمن تلك الأهمية في كون البحث يتعلق بالحياة البرزخية، وهي المرحلة بين الحياة الدنيا والحياة الآخرة، وبعض ما تضمنتها من أحداث، والتي سيمرُّ بها كل شخص من بني آدم، وهذا يتعلق بركن من أركان الإيمان باليوم الآخر.

٢- كون مصنفه هو الحافظ ابن حجر العسقلاني، من أشهرِ علماء هذه الأمة الذين خدموا الدين وألفوا في سبيل الدفاع عنه مؤلفات عديدة، وشهد برصانة هذه المؤلفات كل من وقعت عينه فيها وطالعها.

٣- أنَّ مؤلفه سلك فيه طريق الاختصار حتى يسهل تناوله للناس كافة.

٤- أنَّ هذا الجزء الذي ألفه الحافظ ابن حجر، لم يتطرق له أحد من الباحثين ولم يحقق إلى هذا الوقت حسب علمي.

المطلب الرابع: وصف النسخة المعتمدة في التحقيق

مما هو معلوم في التحقيق العلمي وضوابطه أنْ يكون معتمداً في إخراج المادة العلمية على نسخ متعددة، لكن ينبغي التنبيه إلى أنَّ ذلك لا ينطبق على الكتب أو المؤلفات التي تخلو من نُسخ أخرى؛ لأنَّ من واجب المحقق أنْ يفتش قدر طاقتهِ، فإذا أعياهُ الأمر اقتصر على ما هو متوفر بين يديه من النسخ، حتى لو كانت نسخة واحدة، وهو بالتأكيد أولى من بقاء الكتاب مركوناً مع المخطوطات لا يعرفه أحد سوى ثلة يسيرة، وعلى هذا وجدنا العمل عند كثير من المشتغلين في مجال التحقيق.

وانطلاقاً مما تقدم فإني قد بذلتُ وسعي وأفرغتُ جهدي في سبيل الوصول إلى نسخ للجزء الذي أقوم بتحقيقه، فتوصلتُ من خلال بحثي إلى هذه النسخة الوحيدة التي بين يدي والتي اعتمدتُ عليها في إخراج النص المحقق.

وهذه النسخة هي من محفوظات المكتبة الظاهرية، كتبت بخط واضح مقروء، فجاءت في أربعة أوراق، في كل ورقة (٢١) سطراً، في كل سطر (١١) كلمة.

ولم يرد في النسخة تاريخ كتابتها ولا اسم الناسخ، وورد في الحاشية أنها من: (وقف الملا عثمان الكردي).

وقد منَّ الله علي فاستطعتُ قراءة جميع المادة العلمية التي وردت فيها، والحمد لله على ذلك.

صورة الورقة الأول من النسخة المخطوطة

المبحث الثاني
الحافظ ابن حجر وشهرته في الفتاوى

المطلب الأول: ترجمة ابن حجر العسقلاني

هو الحافظ أحمد[٥] بن عليّ بن محمد بن محمد بن عليّ بن محمود بن أحمد بن حَجَر، شهابُ الدين أبو الفَضْل الكناني العَسْقَلانيُّ المِصْريُّ الشافعيُّ.

أصلُهُ من مدينة عَسْقَلان بفلسطين، لكنه مصري المولد والمنشأ والدار والوفاة[٦].

وعُرف بابن حَجَر: بفتح الحاء المهملة والجيم وبعدها راء، وهو لقب لبعض أجداده[٧].

ولد في يوم الثاني والعشرين من شهر شعبان سنة ثلاث وسبعين وسبع مئة من الهجرة (٧٧٣هـ) بمصر القديمة على شاطئ النيل، ومصر إذ ذاك يحكمها المماليك، وكان والده من طلبة العلم المعروفين وأصحاب المال الميسورين، وأمه واسمها تجار بنت الفخر أبي بكر بن الشمس محمد بن إبراهيم الزفتاوي، أيضاً كانت من أسرة ثرية موفورة المال والجاه[٨]. وقد توفي أبواه وهو صغير السنِّ فنشأ يتيماً وتولى أمر رعايته صديقُ والده زكي الدين أبو بكر بن عليّ الخَرُّوبي (ت٧٨٧هـ)[٩] ثم بعد موته أسند أمر رعاية إلى شمس الدين محمد بن علي بن عيسى بن أبي بكر بن القطان المصري (ت٨١٣هـ)[١٠]، وكذلك كانت تساهم في رعايته أخته الكبرى ست الركب بنت علي بن محمد (ت٧٩٨هـ) ووصفها الحافظ بأنها أمه الثانية[١١]، فقاموا بأمر رعايته وتربيته على أكمل وجه ونشأ محباً للعلم وطلبه منذ نعومة أظفاره.

وفي سن الخامسة من عمره أدخل المكتب وقرأ القرآن وختمه وهو في سن التاسعة على يد مؤدبه صدر الدين محمد بن محمد السفطي شارح (مختصر التبريزي)[١٢]. ولما اشتد صلبُه أخذَ يطلب ما غَلَبَ على العادة طلبه من الأصول والفروع واللغة وغيرها، وطافَ على الشيوخ لأجل ذلك، وبدأ بحفظ المختصرات والمتون وكان سريع الحفظ والكتابة[١٣].

ومال في أول أمره إلى علم الأدب وبرع فيه، حتى كان لا يسمع شعراً إلا ويستحضر من أين أخذه الناظم، ولم يزل يتبعه خاطره حتى ساد وطارح الأدباء، وقال الشعر الرائق والنثر الفائق ونظم مدائح نبوية[١٤].

ثم شرع بطلب غيره من العلوم الأخرى من تاريخ وفقه وتفسير حتى نَبَغَ فيها، وأكثر من الشيوخ والسماع منهم. وفي سنة (٧٩٣هـ) طلب الحديث وأقبل عليه بالكلية وطَوَّفَ البلاد من أجل سماع العالي والنازل ومعرفة الأسانيد والمتون، وسمع الكتب والأجزاء والفوائد[١٥]، والتقى بمشايخ عصره المُحَدِّثين من أبرزهم زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي (ت٨٠٦هـ)[١٦]، وحَصَّل ما لم يحصله غيره، واعترفَ له العلماء بالتفوق والنبوغ، قال السخاوي: }واجتمع له من الشيوخ الذين يشار إليهم، ويعول في حلِّ المشكلات عليهم، ما لم يجتمع لأحد من أهلِ عصره، لأنَّ كل واحد منهم كان مُتَبَحِّراً ورأساً في فنِّه الذي اشتُهر به لا يلحق فيه، فالبُلقيني[١٧] في سعة الحفظ وكثرة الإطلاع، وابن المُلَقِّن[١٨] في كثرة التصانيف، والعراقي في معرفة علم الحديث ومتعلقاته، والهيثمي[١٩] في حفظه المتون واستحضارها، والمجد الشيرازي[٢٠] في حفظه اللغة واطلاعه عليهاج[٢١].

ولم يزل يجد ويجتهد ويواصل الليل مع النهار في الطلب والتحصيل ويتنقل بين البلدان حتى بلغ درجة رفيعة في العلوم جعلته مهوى أفئدة الناس وحط رحال طلاب العلم، وتصدر للتدريس والإقراء والإفتاء، وكثر طلبته حتى كان رؤوس العلماء من تلاميذه، كالحافظ شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي (ت٩٠٢هـ)[٢٢]، وبرهان الدين إبراهيم بن عمر البقاعي (ت٨٨٤هـ)[٢٣]، وزكريا بن محمد الأنصاري (ت٩٢٦هـ)[٢٤]، ومحمد بن محمد الخيضري (ت٨٩٤هـ)[٢٥]، وغيرهم.

وشَغَلَ الحافظ ابن حجر وظائف ومناصب متعددة، فولي القضاء في الديار المصرية ست مرات، وولي وظيفة خزن الكتب في خزانة المحمودية، وولي الإفتاء في دار العدل من سنة ٨١١هـ وحتى وفاته، وولي التدريس في أماكن عدة منها في الخانقاه البَيْبَرسية نحواً من عشرين سنة والمدرسة الحسينية والمدرسة المنصورية[٢٦].

وقد وُصِفَ الحافظُ ابن حجر بصفات عدة تبين إمامته وديانته وتقدمه على غيره، فقد كَتَبَ له مرة العلامة ابن ناصر الدين وقال في كتابه: }إلى مولانا وسيدنا شيخ الإسلام، حافظ الأعلام، ناصر السنة، إمام الأئمة، قاضي قضاة الأمة، أبي الفضل، أسبغَ الله على الوجود ظلَّ بقائه، ولا أخلانا والمسلمين من عوائد فوائده ونعمائهج[٢٧]، وقال عز الدين عبد السلام القُدسي شيخ الصلاحية: }إنْ لم يكن ابن حجر مثل البخاري فلا يَقْصُر عنهج[٢٨].

توفي الحافظ ابن حجر ليلة الثلاثاء ثامن عشري ذي الحجة سنة اثنتين وخمسين وثمان مئة (٨٥٢هـ) بعد صلاة العشاء وكانت جنازته مشهودة ودفن بالقرافة بمصر رحمه الله تعالى[٢٩].

وخَلَّف بعده جملة من الآثار الجليلة والمؤلفات النافعة في الحديث والتاريخ والفقه وغيرها من أشهرها كتابه (فتح الباري شرح صحيح البخاري) و(الدرر الكامنة) و(لسان الميزان) و(الإصابة في تمييز الصحابة) وغيرها كثير[٣٠].

المطلب الثاني: شهرته في الإفتاء

كان الحافظ ابن حجر يفتي على مذهب الإمام الشافعي[٣١]، وكان متفنناً في علوم كثيرة، ومصنفاتُه تشهد له بذلك، ومما برز به الحافظ ابن حجر الفتاوى التي ذاع صيتها واشتهر به بين علماء عصره بحيث كان يراسل من أماكن بعيدة لطلب رأيه في المسائل المتنوعة في العقيدة والفقه والحديث وغير ذلك.

قال الحافظ السخاوي: }وأما فتاويه، فإليها النِّهاية في الإيجاز مع حصول الغرض، لاسيما المسائل التي لا نقل فيها فإنه كان من أحسن علماء عصره فيها تصرفاً، لا يُجارى فيها ولا يُمارى، يُخرجها على القوانين المُحَرَّرة بالدلائل المُعتبرة، وهو فقيه النفس، وكان يَكْتبُ في كلِّ يوم غالباً على أكثر من ثلاثين فتيا{[٣٢].

وقال قطب الخيضري: }ولا تركن النفس إلا إلى كلامه ولا يعتمد الناس إلا على فتواه{[٣٣].

وقال البقاعي: }وكانت فتاويه وأماليه كالشمس في الإشراق{[٣٤].

المبحث الثالث
منهج العمل والنص المحقق

المطلب الأول: منهج العمل في البحث

جعلت عملي في البحث من خلال جانبين:

الأول: تحقيق النص الوارد في جزء الحافظ ابن حجر والمسمى بـ(الجواب الشافي عن السؤال الخافي) وقد اتبعت في ذلك قواعد ضبط النصوص وهي:

أ. نسخ النص بالكامل.

ب. مقابلة المسودة المنتسخة على المخطوط بشكل جيد وبتأن شديد حتى لا يبقى سقط أو تصحيف وتحريف في النص المحقق.

ج. ضبط النص وشكله حتى يسهل قراءته.

د. إذا وجدتُ في النسخة تحريفاً أو تصحيفاً أو تصرفاً من الناسخ أصلحته على الصواب، أما إذا كان من غير الناسخ بأن يغلب على الرأي أنه من عند المؤلف فأثبته كما ورد ثم أعقبتُ عليه في الهامش.

الثاني: تخريج الأحاديث الواردة في النص المحقق والتي ذكرها الحافظ ابن حجر العسقلاني، ومن خلال عملي في الجزء وجدته أنه لا يذكر سنداً للحديث بل يقتصر على ذكر المتن بشكل مختصر، ونتيجة لذلك وجدت أن أقوم بتخرج الحديث وفق المنهج الآتي:

١- كتابة المتن بشكل كامل، حتى يفهم المراد ويتوضح الاستدلال بالحديث.

٢- ذكر سند الحديث من موضع المدار حتى يسهل بيان درجته من حيث القبول والرد.

٣- عزو الحديث إلى مصادر السنة النبوية التي ورد فيها الحديث مع ذكر الألفاظ المختلفة إنْ وجدت.

٤- بيان مرتبة الحديث إن كان صحيحاً أو حسناً أو ضعيفاً مع ذكر سبب الضعف.

٥- ذكر فقه الحديث وما تضمنه من أحكام أخرى لم ترد في كلام المؤلف.

٦- تخريج الآيات القرآنية الواردة في النص المحقق.

٧- توثيق أقوال أهل العلم الواردة في النص المحقق، وعزوها إلى مصادرها في الكتب المعتبرة، مع التركيز على الكتب المؤلفة في الموضوع نفسه، ككتاب التذكرة للإمام

القرطبي، وكتاب الروح للعلامة ابن القيم الجوزية، وكتاب شرح الصدور للحافظ السيوطي، وغير ذلك.

المطلب الثاني: النص المحقق مع تخريج أحاديثه

الحمدُ لله ربِّ العالمين، وصلى الله على سيِّدنا محمد وعلى آله وصحبهِ وسلم.

أجوبةُ الشيخ الإمامِ قاضي القُضاة شهابِ الدِّين ابنِ حَجَر رحمه الله(٣٥):

وهي في المَيِّت إذا أُلْحِدَ في قبرِهِ وغاب عن البَصَر، وجاءَهُ الملكان هل يُقْعَدُ فيه يُسأل أم يُسأل وهو راقدٌ، وهل تَلْبَسُ الروحُ الجُثَّةَ كما كانت أولاً أم لا أم كيف الحال، وبعد السؤال أينَ تُقِيمُ روحُهُ على القبرِ أبداً أم أحياناً تَصْعدُ وتأتي، وهل المَيِّتُ إذا أُهِيلَ عليه الترابُ ولُقِّنَ من فوق القبرِ هل يَسْمعُ كلامَ مَنْ يُلَقِّنه وبينه وبين المُلَقِّن مسافةٌ بعيدةٌ، وهل المَيِّتُ يَعْلمُ مَن يُلَقِّنه ويفرَحُ بذلك.

وهل إذا جاءَهُ الملكانِ ماذا يقولان له، وهل يُكْشَفُ له في الحالِ عن النبيِّ ﷺ ويقولان له ما تقولُ في هذا الرجل، وهل عذابُ القبرِ على الروحِ أم على الجُثَّة أم عليهما، وإذا ثَبَتَ إقامةُ الرُّوحِ على القبرِ أين تكون منه، هل تكون في الجُثّة أم على قافية القبرِ، وهل يُغْرسُ الرَّيْحانُ والجَرِيدُ على باب مَنْزِلِ القبرِ أم على قافية القبرِ، وإذا قَرأ رجلٌ القُرآنَ على القبرِ فإنَّ ثواب تلك القراءةِ هل تَصِلُ إليه، وهل للإنسانِ تَصرّفٌ في الأعمالِ كما قال ابنُ عبد السلام، وإذا نُقِلَ الميّتُ من قبرٍ إلى قبرٍ هل تَنْتَقِلُ روحُهُ إلى القبرِ الثاني أم لا، وإذا دُفِنَ الرأسُ في مكانٍ والجُثَّةَ في مكانٍ أينَ تكونُ الروحُ من المكانين.

وهل إذا احتُضِرَ الإنسانُ الأفضلُ له تَرْكُ المُعَالجةِ أم المُعالجة، وتاركُ الصلاةِ والزكاةِ ومَن عليه صومٌ من رمضان هل يُحْبَسُ على جَسْرٍ من جهنم حتى يُؤدَّى ذلك عنه، وهل في القيامةِ عَمَلٌ أم عقابٌ على تَرْكِ العَمَلِ.

وما القولُ في رجلٍ مُؤدِّب أطفال به مرضٌ لا يستطيعُ أنْ يُقِيمَ في الطَّهارة أكثرَ من أداءِ فريضةٍ، هل يُرَخّصُ له في مَسِّ ألواحِ التعليم أم لا.

وهل الملائكةُ الكِرامُ الكاتبان يَجْلسان على قبرِ المَيّت ويستغفران له كما رَوَى التِّرْمذيُّ، وهل هما الملكان اللذان ذكرَهما الله تعالى سائقٌ وشهيدٌ أم غيرهما.

وهل يكونُ يوم الحشر الأرض على مسيرةِ ألف عام، وهل تَدْنو الشمسُ من الرؤوس كما قيل، وهل في القيامة شمسٌ، وهل يَخُوضُ الناسُ في العَرَقِ، وهل الأجسادُ إذا بَلِيت وفَنِيت هل تعادُ كلٌّ منها كما كانت أم أجساداً غيرها، وهل تكونُ العينان في الوَجْه أم في الرأسِ، وهل يكونُ الخلقُ كُلُّهم طُولاً واحداً ولوناً واحداً أم مُخْتَلفين، وهل يُحْشَرون بشعور أم لا، وهل يَعْرِفُ الناسُ بعضُهم بعضاً أم لا، وهل يُمِيتُ الله العصاةَ من هذه الأمة إمامةً صُغْرَى في النارِ أم لا، وما الحال في ذلك؟

أجابَ مولانا قاضي القُضاة، الحمدُ لله اللهم لما اختُلِفَ فيه من الحقِّ بإذنك:

أما السؤال الأول(٣٦): هل يُقْعِدان المَيّت أم يسألانهِ وهو راقدٌ؟

الجواب: إنَّها يَسْألانِهِ وهو قاعدٌ، كما جاء في حديثِ البَرَاء المشهور، الذي صحَّحهُ أبو عَوَانة وأخرجه أحمد بن حنبل في (مسنده) وفيه التَّصْريحُ بذلك(٣٧).

وأما السؤال الثاني(٣٨): هل تَلْبَس الرُّوح الجُثة كما كانت أولاً؟

فالجوابُ: نعم، لكنَّ ظاهرَ الخبرِ أنَّها تَحِلُّ في نصفِهِ الأعلى(٣٩).

الثالث(٤٠): أينَ تُقِيمُ روحُهُ بعد السؤال؟

الجواب: إنَّ روحَ المؤمن في عِلِّيين، وروحَ الكافر في سِجِّين، ولكلِّ روح اتصالٌ في حياة الدنيا، بل أشبهَ شيءٍ في حال النائم، وإنْ كان هو أشدَّ من حال النائم اتصالاً، وشَبَّهه بعضُهم بشعاعِ الشَّمْس بالنسبةِ للشَّمْس(٤١). وبهذا يُجْمَعُ بين ما اختُلِفَ من الأخبارِ، في أنَّ مَحِلَّ الأرواحِ في عِلِّيين وفي سِجِّين، وفي كون الأرواحِ عند أفنية القبور، كما نقله ابنُ عبد البر عن الجمهور(٤٢).

والسؤال الرابع: هل يَسْمَعُ الميّتُ تَلْقِينَ من يُلَقِّنَهُ؟

الجواب: نعم، فوجودُ الاتصال الذي أشرنا إليه أولاً، ولا يقاسُ ذلك على حالِ الحيِّ إذا كان في قَعْرِ بِئْرٍ من قوم مثلاً فإنَّه لا يَسْمعُ كلامَ من هو على البِئْرِ.

الخامس: هل يعلمُ الميتُ من يَزُوره؟

الجواب: نعم، إذا أرادَ اللهُ ذلك، فإنَّ الأرواحَ مأذونٌ لها في التَّصرُّف وتأوْي إلى مَحَلِّها في عِلِّيين وسِجِّين، كما جاء في الحديثِ: }**إنِّ أرواحَ الشهداءِ في أجوافِ**(٤٣) **طُيورٍ خُضْرٍ وهي تَسْرحُ في الجنة**{ وهو في الصحيح(٤٤)، وجاء في الحديثِ في (مسند أحمد بن حنبل) مثلَ ذلك في أرواح المؤمنين(٤٥)، وفي رواية في الصحيح: }**طَيْر خُضْرٍ لها**

قناديل تحت العرش(٤٦)، وكلُّ ذلك لا يمنعُ الاتصال الذي تقدّم، ومن يَسْتَعبدُ ذلك بحُجِّية قيامه له على المُشاهدةِ من أحوال الدُّنيا وأحوالِ البَرْزَخِ بخلافِ ذلك.

السادس: وهو هل العذابُ على الروحِ أم على الجُثَّة؟

الجواب: إنَّه عليهما، فقد تَحِسُّ حقيقة الألم الروح، وتتألم الجثة مع ذلك، وتَنْعَم مع ذلك، لكن لا يظهرُ ذلك عليهما، حتى لو يُدْفَنُ الميت لوجِدَ كهيئتِهِ يوم وُضِعَ(٤٧).

السابع: وهو ماذا يقولُ الملكان؟

الجواب: إنِّه مُصَرَّحٌ به في حديث البراءِ عند أحمد بن حنبل في (مسنده)(٤٨)، وفي حديث أبي هريرة ﷺ عند ابن حبان في (صحيحه)(٤٩).

الثامن(٥٠): هل يُكْشَفُ له حتى يَرَى النبيَّ ﷺ إلى آخرِهِ؟

الجواب: إنَّ هذا لم يرد في حديث صحيح، وإنَّما ادعاهُ بعضُ مَنْ لا يُحْتَجُ به بغير مُسْتَنَد إلا من جِهة قوله (في هذا الرجل)، فإنَّ الإشارةَ بلَفْظ هذا تكونُ للحاضر، وهذا لا معنى له لأنَّه حاضرٌ في الذِّهْن.

التاسع: وهو سَكَن الرُّوح؟

فقد تقدم ذكرُهُ، وحاصلُهُ أنْ تتصلَ اتِّصالاً معنوياً بحيث تتألمَ بتألمِهِ وتَنْعَمَ بتَنَعُّمِه، كما قررناهُ أولاً.

العاشر: وهو موضعُ غَرْسِ الجَرِيد والرَّيْحان؟

فالجواب: إنَّه وَرَدَ في الحديث الصحيحِ مُطْلَقاً(٥١)، فيحصلُ المقصودُ بأيِّ موضع غَرْس من القَبْر، وقد وَرَدَ عن ابن عباس: أنَّ النبيَّ ﷺ وَضَعَ الجَرِيدَ عند رأسِ الميت من القبر، أخرجه عبد بن حميد في (مسنده)(٥٢)، وهو في الصحيحين بدونها(٥٣).

الحادي عشر: وهو هل يصلُ ثوابُ القِراءة إلى الميت؟

فهذه مسألةٌ مشهورةٌ، وحاصلُها أنَّ أكثرَ المتقدمين من العلماء على عدم الوصولِ، وأكثرُ العلماء من المتأخرين على الوصول. والمختار الوَقْفُ عن الجزم في المسألة مع استحباب عملهِ والإكثارِ منه(٥٤).

الثاني عشر: هل للإنسان تَصَرُّفٌ في الأعمالِ، كما قال ابنُ عبد السلام؟

الجواب: يُعْرَفُ من المسألة التي قبلها.

الثالث عشر: وهو نَقْلُ الميت(٥٥)؟

الجواب: نعم، قد قدَّمنا أنَّ الروحَ وإنْ لم تكن داخلة في جُثَّة الميت، لكنها لها منه اتصالٌ، ولكلِّ موضع على ذلك اتصالٌ مستمر.

الرابع عشر: إذا فُرِّقَ بين الرأسِ والجُثَّة؟

الجواب: إنَّ الروحَ متصلةٌ بكلٍّ منهما، ولو فُرِضَ تعدد تفريق أعضاء الميت فالجواب كذلك.

الخامس عشر: وهو معالجة المُحْتَضَر؟

الجواب: إنه إنَّ انتهى إلى نَزْعِ الروحِ فتَرْكُ العلاجِ أفضلُ، وإلا فالعلاجُ مشروعٌ، وربك على كل شيء قدير.

السادس عشر: وهو حالُ من أحق بشيءٍ من العبادات؟

الجواب: إنَّه لا قَضَاء هناك بالفعل، وإنَّما يُؤخَذُ من نوافلِ ذلك العمل فيُكمل به ما وَقَعَ فيه الخَلَل من فرائضِهِ، فإنْ لم يكن له نوافلٌ فمِنْ حسناتهِ من جنسٍ آخر، فإنْ لم يكن له حسنات فيُطْرَحُ عليه بمقدار ما بقي سيئات، إلا أن يعفوَ الله ويسمحَ للمُسْتَحق.

السابع عشر: جوابهُ يعرفُ من الذي قبله.

الثامن عشر: مُؤَدِّبُ الأطفالِ يتسامح مثله في ذلك، لما فيه من المَشَقَّة، ولكن يتيمم، فإنَّ زمنَهُ أسهل من زمن الوضوء، فإنْ استمرت المشقة فلا حَرَجَ.

التاسع عشر: هل الملكان اللذان يَكْتُبان عمله عند القبر هما الملكان الكاتبان، كما رواه الترمذي[٥٦]؟

فالجواب: الذي يَظْهَرُ أنَّ الحديثَ أنَّهما اللذان كانا يكتبان في الدنيا الأعمال. ومنه يخرجُ الجواب عن السؤال.

وأما السؤال العشرون: وهو هل الملكان اللذان قال الله تعالى: ﴿ وَجَآءَتۡ كُلُّ نَفۡسٖ مَّعَهَا سَآئِقٞ وَشَهِيدٞ ﴿٢١﴾ ﴾ [ق] هما الكاتبان، فعندي أنَّهما بخلاف من فسَّرَهما بغيرهما، وقد اختُلِفَ في ذلك على أقوال ذكرها الطبريُّ وغيرُهُ[٥٧].

الحادي والعشرون: هل تدنوا الشمسُ.

الجواب: هو حَقٌّ وَرَدَ به الحديثُ الصحيح، فوَجَبَ الإيمانُ به[٥٨].

الثاني والعشرون: هل في القيامة شمسٌ؟

الجواب: نعم في المَوْقفِ فقط، ثم تكون الشمسُ والقمرُ بعد ذلك في النار إذا انقَضَى أمرُ المَوْقفِ.

الثالث والعشرون: هل يَخُوضُ الناسُ في العَرَق؟

الجواب: نعم، ثَبَتَ ذلك في الحديث الصحيح[٥٩]، ومنهم مَنْ يُلْجِمُهُ العَرَقُ إلجاماً، ومنهم مَنْ يَصِلُ إلى صَدْرِهِ وإلى رُكْبَتِهِ وغير ذلك، على مِقْدارِ أعمالهم.

الرابع والعشرون: عودُ الأجساد كما كانت؟

الجواب: إنَّ الذي يُعيده الله هي الأجساد الأولى لا غيرها، هذا هو الصحيحُ بل الصوابُ، ومن قال غير ذلك فقد أخطأ لمخالفته ظاهر القُرآن والحديث.

الخامس والعشرون: وهو مَحَلُّ العينين؟

الجواب: إنَّهما في الوجه كما كانتا في الدنيا، ووَرَدَ أنَّها في الرأس، ولكن ظاهرَ الحديث أن جوابَهُ ﷺ لأم المؤمنين حيث استعظمت كَشْفَ العوراتِ فأجابَها ﷺ بأنَّ لكل امرئ منهم يومئذ شأنٌ يُغنيه عن النظر إلى غيره، ففيه إشارة إلى أنَّ العينين في الوجه[٦٠].

السادس والعشرون: هل طولُ الناسِ في المَوْقفِ واحدٌ؟

الجواب: إنَّ كلَّ واحدٍ منهم يكون على ما ماتَ عليه، ثم عند دخول الجنة يصيرون طُولاً واحداً، ففي الحديث: }**يُبْعَثُ كلُّ عبدٍ على ما مات عليه**{[٦١]، وفي الحديث الصحيح في صفات أهلِ الجنة[٦٢].

السابع والعشرون: هل لهم شُعُورٌ؟

الجواب: نعم يُبْعَثونَ كذلك، ثم يَدْخُلون الجنة بغير شُعور جُرْداً مُرْواً، كما ثَبَتَ في الحديثين المذكورين في الذي قبله.

الثامن والعشرون: هل يعرفُ بعضُهم بعضاً؟

الجواب: نعم.

التاسع والعشرون: هل يميتُ الله العُصاةَ من هذه الأمة، إلى آخره؟

الجواب: نعم، ثَبَتَ ذلك في (صحيح مسلم)[٦٣] أنَّ مَنْ يدخلِ النارَ من عُصاة هذه الأمة يميتُهم الله إماتة صُغْرى، وقال العلماء أماتة ثم يُخرِجُهم بالشفاعة فيكونون في نهر الحياة فَحْماً، فيَنْبُتون كما تَنْبُتُ الحبةُ في حَمِيلِ السَّيْل[٦٤].

وهذا آخرُ الأجوبةِ من الأسئلة.

فإنْ يكن فيها خطأ فمن كاتبهِ، وما كان صواباً فمن الله سبحانه وتعالى.
والحمدُ لله وحدَهُ، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم.

الخاتمة

بعد هذه الدراسة في البحث لابد لي من القول هنا بأنَّ على كل إنسان أنْ يُهيئ نفسه للحياة البرزخية التي سيعيشها يوماً، تلك الحياة التي لها من الأحكام التي تخصها والأحوال التي تختلف عما عهده الإنسان في الحياة الدنيا.

وقد جاء هذا البحث ليجيب عن تساؤلات تخص عالم البرزخ، وضحها لنا إمام كبير هو الحافظ أحمد بن عليّ بن حجر العسقلاني مستدلاً بما ورد من الأدلة الشرعية في القرآن والسنة، وقمت أنا بتخريج هذه الأحاديث.

وقد سجلتُ بعض الملاحظات هي بمثابة نتائج هذا البحث وثمرته، وهي:

١- إنَّ الأحكام التي تتعلق بعالم البرزخ وما فيه من أحوال هو من الغيب الذي لا يظهر لأحد، ولا يعرفُه سوى من بلغه ذلك عن طريق الوحي بأمر من الله تعالى، ولذلك كان عملي في البحث ينصب على توثيق كلام الحافظ ابن حجر في جزئه والتدليل بالأدلة من القرآن والسنة حتى لا يدخل الشك على أحد بعد ذلك.

٢- بعض الأحكام المتعلقة بعالم البرزخ مشتهرة بين الناس على خلاف ما رجحه أهل العلم بحقها، كحديث وضع الجريد على القبر واستغفارها للميت، التي أصبحت عادة للناس في أزماننا، وكذلك مستقر الأرواح وموضعها من الجسد وغير ذلك، وفي كل تفصيل بيناه في ثنايا البحث.

٣- هنالك كثير من الكتب التي تكلم أصحابها فيها عن البرزخ وبشكل موسع، لكن ما يميز الجزء الذي حققته هنا وخرجتُ أحاديثه هو أنَّ الحافظ ابن حجر سلك فيه طريق الاختصار وبعبارة سهلة، مما يسهل قراءته لكل واحد من الناس، فضلاً عن الفوائد التي تضمنها الجزء والذي قد لا يوجد في مؤلف آخر.

٤- يظهر البحث جهود الأئمة الأعلام في خدمة الدين على مر الأيام والسنين من تاريخ أمتنا، ومن حقِّ علمائنا علينا أنْ نُظهر جهودهم ونبينها للناس، وجاء هذا البحث بحلقة واحدة في هذا المجال الواسع.

هوامش البحث

(١) ينظر الجواهر والدرر ٢/٨٩١.

(٢) كشف الظنون ١/٦٠٨.

(٣) شرح الصدور ص١٤٥.

(٤) ينظر شرح العقيدة الطحاوية ٢/٥٧٨-٥٧٩، والروح لابن القيم ص٤٠.

(٥) تنظر ترجمته في : رفع الإصر عن قضاة مصر لابن حجر ص٨٥ ترجم لنفسه بشكل مختصر، وذيل تذكرة الحفاظ للحسيني ص٢٢٦، والنجوم الزاهرة لابن تغري بردي ٢٥/٥٣٢، والجواهر والدرر في ترجمة الحافظ ابن حجر للسخاوي ١/ ١٠١ وهي ترجمة نفيسة، والضوء اللامع للسخاوي أيضاً ٢/٣٦، ونظم العقيان للسيوطي ص٤٥، وحسن المحاضرة للسيوطي أيضاً ١/٣٦٣، وشذرات الذهب لابن العماد الحنبلي ٧/٢٧٠، والبدر الطالع للشوكاني ١/٨٨، وفوات الوفيات ١/٦٤. وهنالك دراسة مطولة ونافعة عن حياة الحافظ ابن حجر بعنوان (ابن حجر العسقلاني مصنفاته ودراسة منهجه وموارده في كتابه الإصابة) لأستاذنا الدكتور شاكر عبدالمنعم، حفظه الله تعالى.

(٦) ينظر رفع الإصر ص٨٥، والجواهر والدرر ١/١٠١.

(٧) ينظر الجواهر والدرر ١/١٠٧، والضوء اللامع ٢/٣٦.

(٨) ينظر الجواهر والدرر ١/١١٦.

(٩) تنظر ترجمته في إنباء الغمر ١/٣٠٦، وينظر الجواهر والدرر ١/١١٧.

(١٠) تنظر ترجمته في إنباء الغمر ٢/٤٧٦، وينظر رفع الإصر ص٨٥، والجواهر والدرر ١/١١٧.

(١١) تنظر ترجمتها في إنباء الغمر ١/٥٩٧، وينظر الجواهر والدرر ١/١١٥.

(١٢) ينظر الجواهر والدرر ١/١٢١.

(١٣) ينظر رفع الإصر ص٨٥، والجواهر والدرر ١/١٢٣.

(١٤) ينظر الجواهر والدرر ١/١٢٦.

(١٥) من أراد معرفة سماعاته وشيوخه الذين سمع منهم، فليراجع كتابه (المجمع المؤسس للمعجم المفهرس)، طبع ببيروت بتحقيق يوسف عبدالرحمن المرعشلي.

(١٦) تنظر ترجمته في إنباء الغمر ٢٧٥/٢.

(١٧) هو سراج الدين عمر بن رسلان البلقيني توفي سنة ٨٠٥هـ. تنظر ترجمته في شذرات الذهب ٥١٠/٧.

(١٨) هو سراج الدين عمر بن علي بن أحمد توفي سنة ٨٠٤هـ. تنظر ترجمته في البدر الطالع ٥١٠/١.

(١٩) هو نور الدين علي بن أبي بكر توفي سنة ٨٠٧هـ. تنظر ترجمته في إنباء الغمر ٢٧٧/٢.

(٢٠) هو مجد الدين محمد بن يعقوب مؤلف القاموس المحيط. تنظر ترجمته في الضوء اللامع ٢٧٤/١٠.

(٢١) الجواهر والدرر ١٤٠/١.

(٢٢) تنظر ترجمته في شذرات الذهب ١٥/٨.

(٢٣) تنظر ترجمته في شذرات الذهب ٣٣٩/٧.

(٢٤) تنظر ترجمته في شذرات الذهب ١٣٤/٨.

(٢٥) تنظر ترجمته في الضوء اللامع ٢٣٤/٣.

(٢٦) ينظر رفع الإصر ص٨٥، والجواهر والدرر ٥٨١/٢.

(٢٧) ينظر الجواهر والدرر ٢٩٩/١.

(٢٨) ينظر المصدر السابق ٣٠٧/١.

(٢٩) ينظر المصدر السابق ١١٩٣/٣.

(٣٠) ينظر الأعلام للزركلي ١٧٨/١.

(٣١) قال عنه بأنه شافعي المذهب كل من تناول سيرته، ومؤلفاته تشهد عليه، ومن ذلك كتابه في تخريج وبيان أحاديث الأحكام لمذهبه، والمسمى: (التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير).

(٣٢) الجواهر والدرر ٨٩١/٢.

(٣٣) ينظر المصدر السابق ٢٥٩/١.

(٣٤) ينظر المصدر السابق ٢٦٤/١.

(٣٥) الذي يبدو أنَّ هذا الكلام الذي جاء في المقدمة هو من صياغة الناسخ الذي كتب الجزء، ولعل الناسخ كتبه ليفتتح به الجزء، إذ غالب الأجزاء والأسئلة والأجوبة تفتقر إلى مقدمات في أولها بسبب وضوح المقصد من الكلام فيها، فالله أعلم.

(٣٦) هذا السؤال مع جوابه أورده الحافظ السيوطي في كتابه (شرح الصدور في أحوال الموتى والقبور) ص١٤٥ نقلاً عن المؤلف ومن نسخة تشبه هذه النسخة المعتمدة هنا.

(٣٧) حديث البراء بن عازب صحيح طويل مشهور، جامع لأحوال الموتى عند قبض أرواحهم وفي قبورهم؛ وموضع الاستشهاد الذي أشار إليه المؤلف في حديث البراء هو قوله عليه الصلاة والسلام: }**فيأتيه ملكان فيُجْلِسانه فيقولان له: من ربك؟ فيقول: ربيَ اللهُ**ϰ فعبارة (يجلسانه) فيها دلالة على أن الملكان يسألانه وهو قاعد. وقد أخرج الحديث مطولاً ومختصراً كل من: الطيالسي في مسنده (٧٥٣)، وابن أبي شيبة في مصنفه ٣١٠/٣ و٣٧٤، وهناد بن السري في الزهد (٣٣٩)، وأحمد في مسنده ٢٨٧/٤ و٢٩٧، وأبو داود في السنن (٣٢١٢) و(٤٧٥٣) و(٤٧٥٤)، وابن خزيمة في التوحيد ص١١٩، وأبو عوانة في صحيحه كما في إتحاف المهرة ٤٥٩/٢، وابن مندة في الإيمان (١٦٤)، والحاكم في المستدرك ٣٨/١، والبيهقي في شعب الإيمان (٣٩٥) من طريق سليمان الأعمش. وأخرجه عبد الرزاق في مصنفه (٦٧٣٧)، وأحمد في مسنده ٢٩٥/٤، وابن ماجة في سننه (١٥٤٨)، والحاكم في المستدرك ٣٩/١، من طريق يونس بن خباب. وأخرجه ابن ماجة أيضاً (١٥٤٩)، والنسائي في سننه ٧٨/٤ من طريق عمرو بن قيس؛ ثلاثتهم (الأعمش، ويونس بن خباب، وعمرو بن قيس) عن منهال بن عمرو عن زاذان عن البراء بن عازب. وقال البيهقي في الشعب: }هذا حديث صحيح الإسناد عن البراءϰ، وقال ابن مندة في الإيمان: }هذا إسناد متصل مشهور رواه جماعة عن البراءϰ، وقال القرطبي في التذكرة ص٣٥٩: }وهو حديث صحيح له طرق كثيرة تهمم بتخريج طرقه عليّ بن مَعْبَد في كتاب الطاعة والمعصيةϰ. وقال ابن القيم في كتاب الروح ص٤٤: }هذا حديث ثابت مشهور مستفيض صححه جماعة من الحفاظ، ولا نعلم من أئمة الحديث من طعن فيه، بل رووه في كتبهم وتلقوه بالقبول، وجعلوه أصلاً من أصول الدين في عذاب القبر، وقد جمع الدارقطني طرقه في مصنف مفردϰ.

(٣٨) هذا السؤال وجوابه أورده السيوطي أيضاً في شرح الصدور ص١٤٥.

(٣٩) ذكر العلامة ابن القيم أن الروح تُعاد بين الجسد والأكفان، واستدلّ على ذلك بحديث أورده من طريق الضحاك بن مُزاحم عن ابن عباس (ينظر كتاب الروح ص٤٦). وقال أبو الحسن القابسي فيما نقله القرطبي في التذكرة (ص٢٣٦): }الصحيح من المذهب والذي عليه أهل السنة أنها ترفعها الملائكة حتى توقفها بين يدي الله تعالى، فيسألها، فإن كانت من أهل السعادة قال لهم: سيروا بها وأروها مقعدها من الجنة، فيسيرون بها في الجنة على قدر ما يغسل الميت، فإذا غُسّل الميت وكفن ردت وأدرجت بين كفنه وجسده، فإذا حُمِلَ على النعش فإنه يسمع كلام الناس من تكلم بخير ومن تكلم بشر، فإذا وصل إلى قبره وصُلِّي عليه رُدَّت فيه الروح وأقعد ذا روح وجسد، ودخل عليه الملكان الفتانان{.

(٤٠) أورده السيوطي أيضاً في شرح الصدور ص٢٤٤.

(٤١) قال ابنُ تيمية رحمه الله تعالى عن تشبيه تعلق الروح بالبدن بالشمس وشعاعها، حيث تكون في السماء وشعاعها في الأرض، قال: }وليس هذا مثلاً مطابقاً، فإن نفس الشمس لا تنزل من السماء، والشعاع الذي على الأرض ليس هو الشمس ولا صفتها، بل هو عرض حصل بسبب الشمس والجرم المقابل لها، والروح نفسها تصعد وتنزل{. ينظر الروح لابن القيم ص٤٢.

(٤٢) التمهيد ١٤/١٠٩. وينظر شرح الصدور للسيوطي ص٢٥٢.

(٤٣) كتب فوقها (حواصل) يريد أنها وردت كذلك في رواية أخرى للحديث. وقد قال أبو الحسن القابسي فيما نقله القرطبي عنه في التذكرة (ص٤٣٧): }أنكر العلماء قول من قال: في حواصل طير، لأنها رواية غير صحيحة؛ لأنها إذا كانت كذلك فهي محصورة مضيق عليها{. وتعقبه الحافظ القرطبي فقال: }الرواية صحيحة لأنها في صحيح مسلم بنقل العدل عن العدل، فيحتمل أن تكون الفاء بمعنى على، فيكون المعنى أرواحهم على جوف طير خضر، كما قال تعالى: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ﴾ [طه: ٧١] أي على جذوع النخل، وجائز أن يسمى الظَّهْر جوفاً إذ هو محيط به مشتمل عليه{.

(٤٤) صحيح مسلم (١٨٨٧) من طريق سليمان الأعمش عن عبدالله بن مرة عن مسروق عن ابن مسعود، بلفظ: }أرواحهم في جوف طير خضر، لها قناديل معلّقه بالعرش، تسرح في الجنة حيث شاءت، ثم تأوي إلى تلك القناديل{... الحديث. وأخرجه من طريق

سليمان الأعمش أيضاً كل من: الحميدي في مسنده (١٢٠)، والدارمي في سننه (٢٤١٥)، والترمذي في جامعه (٣٠١١)، وابن ماجة في سننه (٢٨٠١).

(٤٥) المسند ٣/٤٥٥ و٦/ ٣٨٦ من طريق ابن شهاب الزهري عن عبدالرحمن بن كعب بن مالك عن أبيه كعب بن مالك. وكذلك أخرجه من هذا الوجه كل من: الحميدي في مسنده (٨٧٣)، والترمذي في جامعه (١٦٤١)، والنسائي في سننه ٤/١٠٨، وابن ماجة في سننه (٤٣٧١).

(٤٦) قال ابن عبد البر في الاستذكار ٨/٣٥٧: }وقد ظن قوم أن هذا الحديث يعارضه ظاهر حديث ابن عمر المتقدم ذكر قوله: إذا مات أحدُكم عُرض عليه مقعده بالغداة والعشيّ... الحديث، وقالوا إذا كان يسرحُ في الجنة ويأكل منها فهو في الجنة في جميع أحيانه، فكيف يُعرض عليه منها مقعده بالغداة والعشي خاصة، وهذا عندي ليس كما ظنوا؛ لأن حديث كعب بن مالك هذا معناه في الشهداء خاصة وحديث ابن عمر في سائر الناس|.

(٤٧) قال علي ابن أبي العز: }اعلم أنَّ عذاب القبر هو عذاب البرزخ، فكل من مات وهو مستحق للعذاب ناله نصيبه منه، قُبِرَ أو لم يُقْبَر أكلته السباع أو احترق حتى صار رماداً أو نسف في الهواء أو صلب أو غرق في البحر، وصل إلى روحه وبدنه من العذاب ما يصل إلى المقبور|. شرح العقيدة الطحاوية ٢/١٦٣.

(٤٨) المسند ٤/٢٨٧. وتقدم تخريج الحديث مفصلاً عند التعليق على السؤال الأول.

(٤٩) صحح ابن حبان بترتيب ابن بلبان (٣١١٧)، وهو عنده بلفظ: }**إذا قُبِرَ أحدُكم أو الإنسانُ، أتاه ملكان أسودان أزرقان، يقالُ لأحدهما المُنْكَر والآخر النَّكِير، فيقولان له: ما كنتَ تقولُ في هذا الرجل محمد؟ فهو قائلٌ ما كان يقول**|... الحديثَ. أخرجه من طريق بشر بن معاذ العَقَدي عن يزيد بن زُرَيْع عن عبدالرحمن بن إسحاق عن سعيد المَقْبُري عن أبي هريرة. وأخرج الحديث أيضاً كل من: الترمذي في جامعه (١٠٧١)، والبيهقي في إثبات عذاب القبر (٥٦)، وابن أبي عاصم في السنة (٨٦٤)، والآجري في الشريعة ص٣٦٥ من طريق عبدالرحمن بن إسحاق، به. وقال الترمذي: حديث حسن غريب.

(٥٠) أورده السيوطي أيضاً في شرح الصدور ص١٤٥.

(٥١) ورد ذلك في حديث ابن عباس رضي الله عنهما، أن النبيَّ ﷺ مرَّ بقبرين فقال: }**إنهما ليعذبان وما يعذبان في كبير، أما أحدُهما فكان لا يَسْتَتِرُ من البول، وأما الآخرُ فكان يمشي بالنميمة. ثم أخذ جريدةً فشقَّها بنصفين، فغَرَزَ في كل قبر واحدةً**، فقالوا: يا رسول الله لم صنعت هذا؟ قال: **لعلهما أن يُخَفَّف عنهما ما لم ييبسا**{؛ أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه ١٢٢/١، وأحمد في مسنده ٢٢٥/١، والبخاري في صحيحه (٢١٨) و(١٣٦١) و(١٣٧٨)، ومسلم في صحيحه (٢٩٢)، وأبو داود في سننه (٢٠)، والترمذي في جامعه (٧٠)، والنسائي في سننه ٢٨/١، وابن ماجة في سننه (٣٤٧)، والبيهقي في سننه ١٠٤/١ من طريق مجاهد عن طاووس عن ابن عباس.

(٥٢) المسند، كما في المنتخب منه (٦١٩).

(٥٣) قد ذكرنا تخريجه في الهامش السابق. وقد اختُلف في تأويل الحديث؛ فذهب طائفةٌ من العلماء إلى القول باستحباب وضع الجريد الرطب على القبر، ودليلهم فعله ﷺ كما جاء في حديث ابن عباس. قال النووي: }واستحَبَّ العلماءُ قراءةَ القرآن عند القبر لهذا الحديث؛ لأنه إذا كان يُرْجَى التخفيفُ بتسبيح الجريد، فتلاوةُ القرآن أولى، والله أعلم{. (شرح صحيح مسلم ٢٠٢/٣). وذهب فريقٌ ثان من العلماء إلى أن هذا كان خصوصية للنبيِّ ﷺ وليس ذلك لأحد بعده. قال الخطابي: }وأما غرسُهُ أو شقُّ العَسِيب على القبر، وقوله: ولعله يخفّف عنهما ما لم ييبسا، فإنه من ناحية التبرك بأثر النبيِّ ﷺ ودعائه بالتخفيف عنهما، وكأنه جعل مدة بقاء النداوة فيهما حدًّا لما وقعت به المسألة من تخفيف العذاب عنهما، وليس ذلك من أجل أنَّ في الجريد الرطب معنى ليس في اليابس، والعامة في كثير من البلدان تغرسُ الخوصَ في قبورِ موتاهم، وأراهم ذهبوا إلى هذا، وليس لما تعاطوه من ذلك وجهٌ{ (معالم السنن ٢٧/١). ويؤيده ما جاء في حديث جابر بن عبدالله الذي رواه مسلم في صحيحه (٧٧٠٥)، وفيه: }أنَّ رسول الله ﷺ أمرَهُ أنْ يضع غُصنَيْن من شجرتين عن يمينه وعن شماله، فقال جابر: فعمَّ ذاك؟ قال: إني مررتُ بقبرين يعذبان، فأحببتُ بشفاعتي أن يُرَفَّه عنهما ما دام الغُصْنانِ رطبين{، قالوا: فشفاعته ﷺ هي التي جعلت الغصنين يكونا سبباً لأن يخفف عنهما، والله أعلم.

(٥٤) قال الحافظ السيوطي: }اختُلف في وصول ثواب القرآن للميت، فجمهورُ السلف والأئمة الثلاثة على الوصول، وخالفَ في ذلك إمامُنا الشافعيُّ مستدلاً بقوله تعالى: ﴿ وَأَن لَّيْسَ

لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٣٩﴾ ﴾ [النجم: ٣٩]... قال القرطبي: وقد قيل إن ثواب القراءة للقارئ، وللميت ثواب الاستماع ولذلك تلحقه الرحمة، قال الله تعالى: ﴿ وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُواْ لَهُۥ وَأَنصِتُواْ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿٢٠٤﴾ ﴾ [الأعراف: ٢٠٤] قال: ولا يبعد في كرم الله تعالى أن يلحقه ثواب القراءة والاستماع معاً، ويلحقه ثواب ما يُهْدَى إليه من القراءة وإن لم يسمع كالصدقة والدعاءﱡ. (شرح الصدور ص٣١٠). وقال ابن تيمية: ﱠلم يقل أحدٌ من العلماء بأنه يستحب قصد القبر دائماً للقراءة عنده، إذ قد عُلِمَ بالاضطرار من دين الإسلام أنَّ ذلك ليس مما شرَّعَهُ النبيُّ ﷺ لأمته، لكن اختلفوا في القراءة عند القبور هل تكره أم لا تكرهﱡ. اقتضاء الصراط المستقيم ٢/٧٤١.

(٥٥) أورده السيوطي في شرح الصدور ص٢٤٤.

(٥٦) جامع الترمذي باب ما جاء في عذاب القبر (١٠٧١) من حديث سعيد بن أبي سعيد المَقْبُري عن أبي هريرة بلفظ: قال رسول الله ﷺ : ﱠ**إذا قُبِرَ الميتُ** – أو قال **أحدكم** – **أتاهُ ملكان أسودان أزرقان يقال لأحدهما المنكر وللآخر النكير، فيقولان: ما كنتَ تقولُ في هذا الرجل؟ فيقولُ ما كان يقول: هو عبدُ الله ورسولُه، أشهدُ أنْ لا إله إلا الله وأنَّ محمداً عبده ورسوله، فيقولان: قد كُنا نعلمُ أنك تقول هذا، ثم يفسحُ له في قبره سبعون ذراعاً في سبعين، ثم ينوَّرُ له فيه، ثم يقال له: نم، فيقول: أرجعُ إلى أهلي فأخبرهم؟ فيقولان: نم كنومة العروس الذي لا يوقظه إلا أحبُّ أهله إليه، حتى يبعثه الله من مضجعه ذلك. وإن كان منافقاً قال: سمعتُ الناسَ يقولون فقلت مثلَهُ، لا أدري، فيقولان: قد كنا نعلمُ أنك تقول ذلك، فيقال للأرض: التئمي عليه، فتلتئمُ عليه، فتختلفُ فيها أضلاعه، فلا يزال فيها معذباً حتى يبعثه الله من مضجعه ذلك**ﱡ، وقال الترمذي عقبه: حديث أبي هريرة حديث حسن غريب. وكذلك أخرجه من طريق أبي سعيد المقبري كل من: ابن أبي عاصم في السنة (٨٦٤)، وابن حبان في صحيحه (٣١١٧)، والآجري في الشريعة (٣٦٥)، والبيهقي في إثبات عذاب القبر (٥٦). وله شاهد من حديث أنس بن مالك مخرج في الصحيحين؛ صحيح البخاري (١٣٠٨)، وصحيح مسلم (٢٨٧٠).

(٥٧) تفسير الطبري ٢٦/٢٠٧–٢٠٩. وينظر تفسير القرطبي ١٧/١٤، وتفسير ابن كثير ٤/٢٤١. وقال الآلوسي في روح المعاني (٢٦/١٨٣): ﱠاختلفت كيفية السوق والشهادة

حسب اختلاف النفوس عملاً، أي معها ملكان أحدهما يسوقها إلى المحشر والآخر يشهد بعملها، وروي ذلك عن عثمان رضي الله تعالى عنه وغيره. وفي حديث أخرجه أبو نعيم في الحلية عن جابر مرفوعاً تصريح بأن ملك الحسنات وملك السيئات أحدهما سائق والآخر شهيد. وعن أبي هريرة السائق ملك الموت والشهيد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم، وفي رواية أخرى عنه السائق ملك والشهيد العمل، وكلامها كما ترى. وقيل: الشهيد الكتاب الذي يلقاه منشوراً، وعن ابن عباس والضحاك: السائق ملك والشهيد جوارح الإنسان، وتعقبه ابن عطية بقوله: وهذا بعيد عن ابن عباس لأن الجوارح إنما تشهد بالمعاصي، وقوله تعالى ﴿كُلُّ نَفْسٍ﴾ يعم الصالحين. وقيل: السائق والشهيد ملك واحد والعطف لمغايرة الوصفين أي معها ملك يسوقها ويشهد عليها. وقيل: السائق نفس الجائي والشهيد جوارحه، وتعقب بأن المعية تأباه والتجريد بعيد وفيه أيضاً ما تقدم آنفاً عن ابن عطية. وقال أبو مسلم: السائق شيطان كان في الدنيا مع الشخص، وهو قول ضعيف. وقال أبو حيان: الظاهر أن سائق وشهيد اسما جنس، فالسائق ملائكة موكلون بذلك والشهيد الحفظة وكل من يشهد، ثم ذكر أنه يشهد بالخير الملائكة والبقاع، وفي الحديث: **لا يَسْمَع مَدَى صوتِ المُؤذنِ إنسٌ ولا جنٌّ ولا شيءٌ إلا شَهِدَ له يوم القيامة**ﮊ.

[58] يشير المؤلف إلى ما ورد في الحديث الذي أخرجه مسلم في صحيحه (٢٨٦٤)، والترمذي في جامعه (٢٤٢١)، وابن حبان في صحيحه (٧٣٣٠) من طريق سليم بن عامر عن المقداد بن الأسود ﷺ، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: ﮋ**تُدْنَى الشمس يوم القيامة من الخلق حتى تكون منهم كمقدار ميل.** قال سليم بن عامر: فوالله ما أدري ما يعني بالميل؟ أمسافة الأرض أو الميل الذي تكحل به العين. قال: **فيكون الناس على قدر أعمالهم في العرق، فمنهم من يكون إلى كعبه، ومنهم من يكون إلى ركبتيه، ومنهم من يكون إلى حقويه، ومنهم من يلجمهم العرق إلجاماً**. قال: وأشار رسول الله ﷺ بيده إلى فيهﮊ.

[59] ورد ذلك في حديث المقداد بن الأسود المتقدم في الهامش السابق. وأيضاً ورد في حديث أبي هريرة عند البخاري في صحيحه (١٤٠٥) ومسلم في صحيحه (٢٨٦٣): ﮋأنَّ رسولَ الله ﷺ قال: **إنَّ العرقَ يوم القيامة ليذهبُ في الأرض سبعين باعاً، وإنه**

ليبلغُ إلى أفواهِ الناس أو إلى آذاهم﴿. وكذلك ورد في حديث ابن عمر ﷺ عند البخاري في صحيحه (٤٦٥٤): ﴾عن النبي ﷺ ﴿يَوْمَ يَقُومُ ٱلنَّاسُ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴿٦﴾﴾ [المطففين] قال: يقوم أحدُهم في رشحِهِ إلى نصفِ أُذنيه﴿.

(٦٠) يشير المؤلف إلى ما جاء في حديث عائشة رضي الله عنها، قالت: سمعت رسول الله ﷺ يقول: ﴾**يُحْشَرُ الناسُ يوم القيامة حفاةً عُراةً غُرْلاً**، قلت: يا رسولَ الله الرجالُ والنساءُ جميعاً ينظرُ بعضُهم إلى بعض؟ قال: **يا عائشةُ الأمرُ أشد من أنْ ينظر بعضُهم إلى بعض**﴿ أخرجه أحمد في مسنده ٥٣/٦، ومسلم في صحيحه (٢٨٥٩)، والنسائي في سننه ١١٤/٤، وابن ماجة في سننه (٤٢٧٦). ومثله ما ورد في حديث ابن عباس ﷺ: ﴾أنَّ النبيَّ ﷺ قال: **تُحْشَرون حفاةً عراةً غُرْلاً**، فقالت امرأة: أيبصرُ بعضُنا أو يرى بعضُنا عورة بعض؟ فقال: **يا فلانةُ لكلِّ امرئٍ منهم يومئذ شأن يغنيه**﴿ أخرجه الترمذي في جامعه (٣٣٣٢) وقال: حديث حسن صحيح.

(٦١) أخرجه أحمد في مسنده ٣١٤/٣، ومسلم في صحيحه (٢٨٧٨) من طريق الأعمش عن أبي سفيان عن جابر بن عبدالله. وفي الباب حديث أبي سعيد الخدري الذي رواه أبو داود في سننه (٣١١٤) بلفظ: ﴾**إنَّ الميت يُبْعَثُ في ثيابِهِ التي يُدفن فيها**﴿.

(٦٢) يشير المؤلف إلى حديث أبي هريرة ﷺ عن النبي ﷺ قال: ﴾**خَلَقَ اللهُ آدمَ على صورتِهِ، طولُهُ ستون ذراعاً، فلما خَلَقَهُ قال: اذهب فسَلِّم على أولئك النَّفْر من الملائكةِ جلوسٌ فاستمع ما يُحَيونك فإنَّها تحيتك وتحية ذريتك، فقال: السلامُ عليكم، فقالوا: السلام عليك ورحمة الله، فزادوه ورحمة الله، فكلُّ مَنْ يدخلِ الجنة على صُورةِ آدم، فلم يزلِ الخلقُ يَنْقُصُ بعدُ حتى الآن**﴿؛ أخرجه أحمد في مسنده ٣١٥/٢، والبخاري في صحيحه (٣٣٢٦)، ومسلم في صحيحه (٢٨٤١)، وابن حبان في صحيحه (٦١٦٢) من طريق معمر عن همام عن أبي هريرة. ومعنى قوله ﴾**خلق الله آدم على صورته**﴿ أي على هيئته التي خلق عليها، والهاء في (صورته) راجعة إلى آدم ﷺ. ينظر صحيح ابن حبان ٣٣/١٤. وقد روي عن أبي هريرة أيضاً عن النبي ﷺ قال: ﴾**يدخلُ أهلُ الجنة جُرْداً مُرْداً بيضاً جِعَاداً مُكَحَّلين، أبناءَ ثلاثٍ وثلاثين، على خَلْقِ آدم ستون ذراعاً في عرض سبعةِ أذْرُع**﴿؛ أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف ١١٤/١٣، وأحمد في مسنده ٢٩٥/٢ و٣٤٢ و٤١٥، والطبراني في معجمه الصغير (٨٠٨)، والبيهقي في البعث (٤١٩) و(٤٢٠) من طرق عن حماد بن سلمة عن علي بن زيد بن جُدعان عن سعيد

بن المسيب عن أبي هريرة، وهو حديث حسن بطرقه دون قوله {**في عرض سبع أذرع**} وهي زيادة تفرد بها علي بن زيد بن جدعان وهو راو ضعيف كما تقريب الحافظ ابن حجر، ويشهد له الحديث الذي سبقه. وفي الباب أيضاً حديث: {**أهلُ الجنة جُرْد مُرْد كُحْل لا يفنى شبابهم ولا تبلى ثيابهم**}؛ أخرجه الدارمي في سننه (٢٨٢٨)، والترمذي في جامعه (٢٥٣٩)، وأبو نعيم في صفة الجنة (٢٥٦) من طريق معاذ بن هشام عن أبيه عن عامر الأحول عن شهر بن حوشب عن أبي هريرة به، وفيه شهر بن حوشب وهو راو ضعيف كما في تقريب الحافظ ابن حجر، وقال الترمذي: حديث حسن غريب.

(٦٣) رقم (١٨٥).

(٦٤) ورد ذلك في حديث أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله ﷺ : {**أما أهلُ النار الذين هم أهلها، فإنهم لا يموتون فيها ولا يَحْيون، ولكن ناسٌ أصابتهم النار بذنوبهم- أو قال بخطاياهم- فأماتهم إماتةً، حتى إذا كانوا فَحْماً أذن بالشفاعة فجيء بهم ضَبَائِرَ فبُثُّوا على أنهار الجنة، ثم قيل: يا أهل الجنة أفيضوا عليهم، فينبُتُون نباتَ الحبة تكون في حَمِيل السَّيْل، فقال رجل من القوم: كأن رسولَ الله ﷺ قد كان بالبادية**}؛ أخرجه أحمد في مسنده ١١/٣، ومسلم في صحيحه (١٨٥)، وابن ماجة في سننه (٤٣٠٩)، والدارمي في سننه (٢٨٢٠)، وابن حبان في صحيحه (١٨٤)، وأبو يعلى في مسنده (١٠٩٧) و(١٣٧٠)، وابن مندة في الإيمان (٨٢٩) و(٨٣١) و(٨٣٣) من طريق سعيد بن يزيد عن أبي نضرة عن أبي سعيد الخدري، به. وقوله (ضبائر) أي جماعات.

المصادر

١- **ابن حجر العسقلاني ودراسة مصنفاته ومنهجه وموارده في كتابه الإصابة:** لأستاذنا الدكتور شاكر محمود عبدالمنعم. ط١، دار الرسالة للطباعة، بغداد، دون تاريخ.

٢- **إتحاف المهرة:** لابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (ت٨٥٢هـ). تحقيق زهير الناصر، طبعة وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف في المملكة العربية السعودية ١٩٩٤م.

٣- **إثبات عذاب القبر:** للبيهقي، أحمد بن الحسين (ت٤٥٨هـ). ط١، تحقيق شرف محمود القضاة، دار الفرقان، عمان ١٤٠٣هـ.

٤- **أحوال الميت من حين الاحتضار إلى الحشر:** لابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (ت٨٥٢هـ). تحقيق يسري عبدالغني البشري، مكتبة ابن سينا، القاهرة ١٩٨٩م.

٥- **الآداب:** للبيهقي، أحمد بن الحسين (ت٤٥٨هـ). ط١، تحقيق محمد عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٦هـ.

٦- **الاستذكار:** لابن عبدالبر، يوسف بن عبد الله (ت٤٦٣هـ). ط١، تحقيق علي النجدي ناصف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة ١٣٩١هـ.

٧- **الأَعْلام:** لخير الدين الزِّرِكْلي (ت١٣٩٦هـ). ط٥، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٨٠م.

٨- **اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم:** لابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام (ت٧٢٨هـ). تحقيق ناصر بن عبدالكريم العقل، مكتبة الرشد، الرياض.

٩- **إنباء الغُمْر بأنباء العمر:** لابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (ت٨٥٢هـ). ط١، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، الهند ١٣٨٧هـ.

١٠- **الإيمان:** لابن مندة، محمد بن إسحاق (ت٣٩٥هـ). ط٢، تحقيق علي الفقيهي، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٦هـ.

١١- **البداية والنهاية:** لابن كثير، إسماعيل بن عمر (ت٧٧٤هـ). مصورة مكتبة المعارف، بيروت دون تاريخ.

١٢- **البدر الطالع بمحاسن من مات بعد القرن السابع:** للشوكاني، محمد بن علي (ت١٢٥٠هـ). دار المعرفة، بيروت دون تاريخ.

١٣- **البعث والنشور:** للبيهقي، أحمد بن الحسين (ت٤٥٨هـ). تحقيق عامر حيدر، مركز الخدمات والأبحاث الثقافية، بيروت ١٤٠٦هـ.

١٤- **التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة:** للقرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر (ت٦٧١هـ). تحقيق الصادق بن محمد بن إبراهيم، مكتبة دار المنهاج، الرياض ١٤٢٥هـ.

١٥- **تفسير ابن كثير:** لأبي الفداء إسماعيل بن كثير (ت٧٤٤هـ). ط١، دار المعرفة، بيروت ١٤٠٦هـ.

١٦- **تقريب التهذيب:** لابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (ت٨٥٢هـ). تحقيق محمد عوامة، دار الرشيد، سوريا ١٩٨٦م.

١٧- **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد:** لابن عبدالبر، يوسف بن عبدالله (ت٤٦٣هـ). تحقيق مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكر، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب ١٣٨٧هـ.

١٨- **تهذيب الكمال في أسماء الرجال:** للمزي، يوسف بن عبدالرحمن (ت٧٤٢هـ). تحقيق الدكتور بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٠هـ.

١٩- **التوحيد:** لابن خزيمة، محمد بن إسحاق (ت٣١١هـ). تحقيق محمد خليل الميس، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، دون تاريخ.

٢٠- **الجامع لأحكام القرآن:** للقرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر (ت٦٧١هـ). دار الكتب المصرية، القاهرة ١٩٣٥م.

٢١- **جامع البيان عن تأويل آي القرآن:** للطبري، محمد بن جرير (ت٣١٠هـ). ط٢، تحقيق محمود شاكر، دار المعارف، القاهرة، دون تاريخ.

٢٢- **الجامع الكبير:** للترمذي، محمد بن عيسى بن سورة (ت٢٧٩هـ). تحقيق الدكتور بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٩٩٨م.

٢٣- **الجواهر والدرر في ترجمة شيخ الإسلام ابن حجر:** للسخاوي، محمد بن عبدالرحمن بن محمد (ت٩٠٢هـ). تحقيق إبراهيم باجس عبدالحميد، دار ابن حزم، بيروت ١٩٩٩م.

٢٤- **حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة:** للسيوطي، عبدالرحمن بن أبي بكر (ت٩١١هـ). تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربي، القاهرة ١٩٦٨م.

٢٥- **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة:** لابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (ت٨٥٢هـ). تحقيق محمد عبدالمعيد خان، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند ١٩٧٢م.

٢٦- **ذيل تذكرة الحفاظ:** للحسيني، محمد بن علي (ت٧٦٥هـ). تحقيق محمد زاهد الكوثري، دمشق ١٩٢٧م.

٢٧- **رفع الإصر عن قضاة مصر:** لابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (ت٨٥٢هـ). تحقيق حامد عبد المجيد، المطبعة الأميرية، القاهرة ١٩٥٧م.

٢٨- **الروح:** لابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر (ت٧٥١هـ). دار القلم، بيروت ١٩٨٣م.

٢٩- **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني:** للآلوسي، شهاب الدين محمود شكري (ت١٢٧٠هـ). دار إحياء التراث العربي، بيروت دون تاريخ.

٣٠- **الزهد:** لهناد بن السري (ت٢٤٣هـ). تحقيق عبد الرحمن الفريوائي، دار الخلفاء للكتاب الإسلامي، الكويت ١٤٠٦هـ.

٣١- **سنن ابن ماجة:** محمد بن يزيد القزويني (ت٢٧٥هـ). تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، مطبعة عيسى الحلبي، القاهرة ١٣٧٢هـ.

٣٢- **سنن أبي داود:** سليمان بن الأشعث السجستاني (ت٢٧٥هـ). تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت دون تاريخ.

٣٣- **سنن الدارقطني:** علي بن عمر (ت٣٨٥هـ). تصحيح عبدالله هاشم اليماني، دار محاسن، القاهرة ١٣٨٦هـ.

٣٤- **سنن الدارمي:** عبدالله بن عبد الرحمن (ت٢٥٥هـ). تحقيق محمد أحمد دهمان، مصورة دار الكتب العلمية، بيروت دون تاريخ.

٣٥- **السنن الكبرى:** للنسائي، أحمد بن شعيب (ت٣٠٣هـ). تحقيق عبد الصمد شرف الدين، الدار القيمة، الهند ١٣٩١هـ.

٣٦- **السنن الكبرى:** للبيهقي، أحمد بن الحسين (ت٤٥٨هـ). مصورة دار الفكر، بيروت، دون تاريخ.

٣٧- **سنن النسائي، المجتبى:** لأبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب (ت٣٠٣هـ). ط٢، بعناية عبدالفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، بيروت ١٤٠٦هـ.

٣٨- **السنة:** لابن أبي عاصم، أحمد بن عمرو الشيباني (ت٢٨٧هـ). تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت ١٤٠٠هـ.

٣٩- **سير أعلام النبلاء:** للذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد (ت٧٤٨هـ). تحقيق جماعة من الأساتذة، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠١هـ.

٤٠- **شذرات الذهب في أخبار من ذهب:** لابن العماد الحنبلي، عبد الحي بن أحمد (ت١٠٨٩هـ). دار ابن كثير، دمشق ١٤٠٦هـ.

٤١- **شرح السنة:** للبغوي، الحسين بن مسعود (٥١٦هـ). تحقيق شعيب الأرناؤوط وزهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت ١٤٠٣هـ.

٤٢- **شرح صحيح مسلم**: للنووي يحيى بن شرف (ت٦٧٦هـ). دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٣٩٢هـ.
٤٣- **شرح الصدور بشرح حال الموتى والقبور**: للسيوطي، جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر (ت٩١١هـ). دار المدني، القاهرة ١٩٨٥م.
٤٤- **شرح العقيدة الطحاوية**: لابن أبي العز الحنفي. ط٤، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٣٩١هـ.
٤٥- **الشريعة**: للآجري، محمد بن الحسين (ت٣٦٠هـ). دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٣هـ.
٤٦- **شعب الإيمان**: للبيهقي أحمد بن الحسين (ت٤٥٨هـ). تحقيق محمد السعيد زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٠هـ.
٤٧- **صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان**: محمد بن حبان البستي (ت٣٥٤هـ). تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤١٤هـ.
٤٨- **صحيح ابن خزيمة**: محمد بن إسحاق السلمي (ت٣١١هـ). تحقيق محمد مصطفى الأعظمي (ت٢٥٦هـ). المكتب الإسلامي، بيروت ١٣٩٠هـ.
٤٩- **صحيح البخاري**: محمد بن إسماعيل (ت٢٥٦هـ). مطبوع مع شرحه فتح الباري، مصورة دار الفكر، بيروت، دون تاريخ.
٥٠- **صحيح مسلم**: مسلم بن الحجاج (ت٢٦١هـ). تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، مصورة دار إحياء التراث العربي، بيروت، دون تاريخ.
٥١- **صفة الجنة**: لأبي نعيم الأصبهاني، أحمد بن عبدالله (ت٤٣٠هـ). تحقيق علي رضا عبدالله، دار المأمون للتراث ١٤٠٦هـ.
٥٢- **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**: للسخاوي، محمد بن عبدالرحمن (ت٩٠٢هـ). مكتبة القدسي، القاهرة ١٣٥٤هـ.
٥٣- **فتاوى الحافظ ابن حجر العسقلاني في العقيدة**: لابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (ت٨٥٢هـ). تحقيق محمد تامر، دار الصحابة للتراث، بطنطا ١٩٨٩م.
٥٤- **فتح الباري شرح صحيح البخاري**: لابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (ت٨٥٢هـ). مصورة دار الفكر في بيروت، عن الطبعة السلفية في مصر.

٥٥- **فوات الوفيات:** لمحمد بن شاكر الكتبي (ت٧٦٤هـ). تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، مطبعة السعادة، مصر ١٩٥١هـ.

٥٦- **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون:** لحاجي خليفة، مصطفى بن عبدالله. دار إحياء التراث العربي، بيروت دون تاريخ.

٥٧- **لسان العرب:** لابن منظور، محمد بن مُكْرَم (ت٧١١هـ). دار المعارف، القاهرة دون تاريخ.

٥٨- **المجمع المؤسس للمجمع المفهرس:** لابن حجر العسقلاني، علي بن أحمد (ت٨٥٢هـ). تحقيق يوسف المرعشلي، دار المعرفة، بيروت ١٩٩٤م.

٥٩- **المستدرك على الصحيحين:** للحاكم النيسابوري، محمد بن عبدالله (ت٤٠٥هـ). مصورة دار الكتاب العربي، بيروت دون تاريخ.

٦٠- **المسند:** لأحمد بن حنبل (ت٢٤١هـ). مصورة المكتب الإسلامي، بيروت ١٤٠٣هـ عن الطبعة الميمنية، وطبعة الشيخ شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت.

٦١- **مسند أبي داود الطيالسي:** سليمان بن داود (ت٢٠٤هـ). مصورة دار الكتاب اللبناني، عن الطبعة الهندية ١٣٢١هـ.

٦٢- **مسند أبي يعلى الموصلي:** أحمد بن علي (ت٣٠٧هـ). تحقيق حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، دمشق ١٤٠٤هـ.

٦٣- **مسند الحميدي:** عبد الله بن الزبير (ت٢١٩هـ). تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، مصورة عالم الكتب، بيروت دون تاريخ.

٦٤- **مشكل الآثار:** للطحاوي، أحمد بن محمد (ت٣٢١هـ). تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٩٥م.

٦٥- **المصنف:** لعبد الرزاق بن همام الصنعاني (ت٢١١هـ). تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت ١٤٠٣هـ.

٦٦- **المصنف:** لابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد (ت٢٣٥هـ). الدار السلفية، الهند ١٣٩٩هـ.

٦٧- **معالم السنن:** للخطابي، حَمْد بن محمد (ت٣٨٨هـ). تحقيق أحمد شاكر ومحمد حامد الفقي، مصورة دار المعرفة، بيروت دون تاريخ.

٦٨- **المعجم الأوسط:** للطبراني، سليمان بن أحمد (ت٣٦٠هـ). تحقيق محمود الطحان، مكتبة المعارف، الرياض ١٤٠٥هـ.

٦٩- **المعجم الصغير:** للطبراني كذلك. مصورة دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٣هـ.

٧٠- **المعجم الكبير:** للطبراني كذلك. تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، الدار العربية للطباعة، بغداد دون تاريخ.

٧١- **معرفة السنن والآثار:** للبيهقي، أحمد بن الحسين (ت٤٥٨هـ). تحقيق عبدالمعطي قلعجي، جامعة الدراسات الإسلامية في باكستان ١٤١١هـ.

٧٢- **المنتخب من المسند:** عبد بن حميد بن نصر (ت٢٤٩هـ). تحقيق مصطفى العدوي، دار الأرقم، الكويت ١٤٠٥هـ.

٧٣- **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة:** لابن تغري بردي، يوسف الأتابكي (ت٨٧٤هـ). تحقيق محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٢م.

٧٤- **نظم العقيان:** للسيوطي، عبدالرحمن بن أبي بكر (ت٩١١هـ). ط٣، مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٩٥١م.

٧٥- **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان:** لابن خلكان، أحمد بن محمد (ت٦٨١هـ). تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت ١٩٧٨م.

غاية الأماني في علم المعاني

تأليف

الشيخ محمد بن أبي بكر بن عبدالعزيز ابن محمد بن جماعة الكناني المصري الشافعي (ت ٨١٩ هـ)

دراسة وتحقيق

أ.م.د.عبدالناصر طه مزهر

كلية أصول الدين

المقدمة

الحمد لله ربِّ العالمين والصلاة والسلام على سيّد الأولين والآخرين محمد وعلى آله وصحبه ومَنْ تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد:

فبعد أنْ وقعت عيني على ذلك المخطوط الموسوم بـ**(غاية الأماني في علم المعاني)** استهوتني عملية تحقيقه؛ لكونه يتعلق بالبلاغة العربية، وإنَّ هناك الكثير من مخطوطات البلاغة غير محققة متناثرة هنا وهناك في دور المخطوطات في بقاع الأرض، لذا وودت أنْ أُخرج ذلك المخطوط إلى النور؛ كي يطّلع عليه المتخصصون بعلم البلاغة العربية وطلاب العلم، وارفد مكتبة البلاغة بأحد المصادر، وقد حصلت على ذلك المخطوط من المكتبة الأزهرية عن طريق الإنترنت، وكان عملي على النحو الآتي:

قسّمت بحثي هذا على قسمين بعد هذه المقدمة:

القسم الأوّل: القسم الدراسي: ويشمل مبحثين:

المبحث الأوّل: حياة المؤلف.

المبحث الثاني: وصف المخطوط ومنهجي في التحقيق.

القسم الثاني: الكتاب المحقق.

قائمة المصادر والمراجع.

وبعد ذلك الجهد المتواضع، اللهَ أسأل أنْ يجعل عملي هذا في ميزان حسناتي يوم لا ينفع مال ولا بنون إلاّ مَنْ أتى الله بقلب سليم.

والحمد لله أولاً وآخراً...

القسم الأول
الدراسة

المبحث الأول: المؤلف

أولاً– اسمه ونسبته وولادته:

هو محمد بن أبي بكر بن عبدالعزيز بن محمد بن إبراهيم بن سعدالله بن جماعة، الشيخ الإمام العلاّمة المحقق المفنن الجامع بين أشتات العلوم فريد العصر عز الدين

أبوعبدالله بن الشيخ شرف الدين بن قاضي القضاة عزالدين بن قاضي القضاة بدرالدين الكناني الحموي الأصل المصري الشافعي، المعروف كسلفه بابن جماعة، ولد في ذي العقدة سنة ٧٤٩هـ وقيل: ٧٤٧هـ في مدينة ينبع على شاطئ البحر الأحمر[١].

ثانياً- حياته وعلمه:

انتقل إلى القاهرة وسكنها، وحبب إليه الاشتغال بالعلم فأكب عليه ولم يلتفت إلى شيء من الأشياء إلاَّ إليه فمهر في النحو والبيان والمنطق والأصول والجدل، وتوغّل في الكلام والطب والتشريح، وكان شيخ الديار المصرية في العلوم العقلية وآية من الآيات في معرفة العلوم الأدبية والعقلية، ونظر في كلِّ فنٍ حتى الأشياء الصناعية كلعب الرمح ورمي النشاب وضرب السيف وتركيب النقط وحتى الشعوذة وعلم الحرف والرمل والنجوم وفنون الطب، وكان يقضي بمعرفة جميع العلوم، وكان من علو همته لا ينظر شيئاً إلاَّ وأحب أنْ يقف على أصله ويشارك فيه، وكان يسمّى إمام الأئمة، وما سمع أحدٌ شيخاً في عصره يقرر أحسن من تقريره، وقد صنف في العَروض وفنون الأدب.

كان يتحرى أنْ لا يكون إلاَّ على طهارة ولا يمكن أحداً عنده من الغيبة مع ما هو فيه من محبة الفكاهة والمزاح مع طلبته وغيرهم، واستحسان النادرة، والتواضع المفرط، ومشيه بين العوام والوقوف على من يلعب في نوع من أنواع اللعب؛ لينظر إليهم[٢].

ثالثاً- شيوخه:

سمع في صغره جماعه من الأكابر وأجاز له آخرون، ثم مال إلى علوم العقل فقرأ على العلماء السيرافي والعز الرازي وابن خلدون وتفقه بالبلقيني[٣].

واحضر إلى أبي الفتح الميدومي وأبي عبدالله البياني وسمع على جده وأجاز له جماعه من شيوخ مصر والشام باستدعاء الحافظ زين الدين العراقي[٤].

رابعاً- تلاميذه:

أخذ عنه غالب اهل مصر، قال الشيخ جمال الدين الطيماني: إنَّه كان يقرأ عليه، ويسمع دروسه وكان إذ ذاك نحو خمسين درسا في اليوم والليلة في دقائق العلوم(٥).

وقال المقريزي: وقد تخرج به في الأصول والمنطق والمعاني والبيان والحكمة خلائق من المصريين والغرباء، وطار اسمه وانتشر ذكره في الأقطار، وقصده الناس من الشرق والغرب(٦).

خامساً- مؤلفاته:

صنف الشيخ عزالدين بن جماعة التصانيف الكثيرة المبسوطة والمختصرة، وقد جمع تصانيفه في نحو عشرين فناً ورتبها؛ وهي تزيد على مائتي مصنف ضاع أكثرها بأيدي الطلبة، ولم يكن يقرأ كتاباً إلاَّ ويكتب عليه حاشية(٧).

ومن كتبه(٨):

١.إعانة الإنسان على أحكام السلطان.
٢.الأمنية في علم الفروسية.
٣.التبيين- خفي شرح الأربعين النووية.
٤.تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام (رسالة).
٥.ثلاث حواشٍ على (المطول).
٦.الجامع (في الطب).
٧.حاشية المغني.
٨.حاشية على الجاربردي للشافية.
٩.حاشية على العضد.
١٠. درج المعالي في شرح بدأ الامالي.
١١. زوال الترح- خ- بشرح منظومة (غرامي صحيح) في مصطلح الحديث.
١٢. شرح جمع الجوامع في الأصول.
١٣. غاية الأماني في علم المعاني، والذي نقوم بتحقيقه الآن.
١٤. الكوكب الوقاد في شرح الاعتقاد.
١٥. لمعة الأنوار (التشريح).

١٦. المثلث في اللغة.

١٧. مختصر السيرة النبوية.

١٨. المسعف والمعين (نحو).

١٩. منتخب نزهة الألباب.

٢٠. النجم اللامع- بخطه في التيمورية، ثلاثة مجلدات.

سادساً- وفاته:

توفي الشيخ عزالدين بن جماعة- رحمه الله- في ٢٠ من ربيع الآخر سنة ٨١٩هـ في مصر بالطاعون[٩].

المبحث الثاني- وصف المخطوط ومنهجي في التحقيق:

أولاً- وصف المخطوط:

يوجد هذا المخطوط في المكتبة الأزهرية تحت رقم (٣١٣٤٥٠)، وهو نسخة وحيدة، ويتألف من ثمان ورقات أي: ست عشرة صفحة، وفي كلِّ صفحة واحد وعشرون سطراً، ويتألف كلِّ سطر من أربع إلى ثمان كلمات، وقد كتبت بالمدادين الأحمر، والأسود فما كتب بالأحمر فبعض الكلمات وباقي الشرح كتب بالمداد الأسود، ومن الجدير بالذكر أنّ المخطوط غير مرقم ولكن الناسخ قد جعل التعقيبة ميزة واضحة في المخطوط حتى يسهل على القارئ معرفة الصفحات على عادة النسّاخ.

كتب عليها في الصفحة الأولى اسمها واسم مؤلفها، وكُتب أيضاً تملك نصه:في نوبة الفقير الحقير محمد الجوهري الخالدي الحسيني الأزهري.

ثانياً- منهجي في التحقيق:

من المعروف أنَّ الغاية المرجوة من عملية التحقيق هي إظهار النص سليماً من عيب قد يطرأ عليه وضبطه كما أراده المؤلف؛ إذ يمكن للمحقق أنْ يخرج الكتاب على أقرب صورة من النسخة التي ألّفها صاحب الكتاب، ولمّا كان مثل هذا العمل يتطلب جهداً وصبراً وعملاً متواصلاً، كون عملية التحقيق دقيقة جداً ومتعبة، لذا التزمت قواعد التحقيق؛ ذلك

رغبة مني في إظهار المخطوط على النحو الذي أراده الشيخ عزالدين بن جماعة– رحمه الله تعالى– ويمكن وصف منهجي في التحقيق بما يأتي:

١. الخطوة الأولى في هذا العمل هي نسخ المخطوط على أوراق وبقلم الرصاص، وقد راعيت في عملية النسخ قواعد الرسم المعروفة وقد نبّهت على ما فيها من مخالفات لتلك القواعد علماً أنَّها لم تؤثر في النص منها على سبيل المثال:
   الايما = الإيماء،
   الهيات = الهيئات،
   وقد نبّهت عليها في الهامش كل في موضعه.
٢. ترجمت للأعلام المذكورين، وخرّجت معظم أقوال العلماء من بلاغيين، ونحاة وغيرهم من كتبهم إنْ وجدتْ لهم مؤلفات، وإنْ لم أجدها في مؤلفاتهم اكتفيت بذكر مؤلف انفرد بإيراد المسألة.
٣. حافظت على بداية المخطوط ونهايته ووضعت خطاً مائلاً لنهاية كلِّ صفحة من صفحاته، ورمزت لوجه الورقه (أ) ولظهرها (ب) ووضعتها بعد نهاية السطر الذي يقع نهاية الصفحة هكذا/ ٣ب/.
٤. قامت مكتبة الأزهر بنسبة هذا المخطوط خطأً إلى الشيخ بدرالدين بن محمد بدرالدين بن جماعة الكناني الحنفي (ت١١٨٧هـ)، وقد نسبتهُ إلى صاحبه كما هو واضح للقارئ في المبحث الأول الفقرة خامساً.
٥. إنَّ عملية التحقيق قامت على أساس إظهار النص وإضافته إلى مكتبة البلاغة العربية.

كتاب غاية الأماني في علم المعاني

للعلامة عز الدين بن جماعة [١٠] عفى [١١] الله عنه ورحمه ونفعنا به- آمين/١آ/

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الإمام العلاّمة عز الدين بن جماعة الكناني الشافعي:

الحمد لله الذي نوّر قلب مَنْ اصطفاه لدرك المعاني، وأشرق في سماء[١٢] عقولهم بدر البيان والمباني، وأبدع ماهية أفكارهم بأبكار البديع، وزيَّن آراءهم[١٣] بزينة الاستتباع والتوضيع[١٤]، وأدمج في قدحهم كل متفرق ومستقيم على[١٥] وجه منيع، ولفَّ في طيِّهم، ونشر من فضلهم، ونشرهم ما استحق التفريع، وسهّل عليهم الغوامض فازالوا نقب الكنايات، وكشفوا بأنامل صرائحهم[١٦] ستور الاستعارات، وأوضحوا بذكاء[١٧] أذهانهم ما استبهم من التوجيهات، وقالوا بموجب المعاني فساقوا المعلوم مساق المجهولات، وتلقوا بأساليب الحكم مختلف الالتفاتات، فأناروا بمصابيح علومهم ظلم البِدع والجهالات، واستخدموا بمقبول بلاغتهم مترسَّخ التوريات، وطابقوا بجناس ألفاظهم مشاكلة التشبيهات، وأبدعوا بمراعاة النظائر[١٨] ما اختص بالمقابلات، وقصَّروا متعلقات الفعل فما قصَّروا عن المراتب العليات، وأنشؤوا لجدٍّ في الطلب فلم تفتهم خفيات، فشدّوا أطناب العلم وإيجازه بمساواة المرضيات.

وصلى الله على خير مَنْ/ ١ب/ نطق بالصواب، وأوتي الحكمة وفصل الخطاب، وعلى آله وصحبه أنجم الإهتداء، ومن بيدهم زمام الإقتداء.

أمَّا بعد..

فهذه مقدمة وضعتها في علم المعاني؛ ليسهل على المبتدئ[١٩]، حفظها، وفهمها، وحلّها، وضعتها لأجل عمي أبي اليسر بدر الدين[٢٠] وابن عمي[٢١] عبد الله بن عمر[٢٢] وصل الله لهم أسباب الخير، ورتبتها على مقدمة، وثلاثة[٢٣] فنون، وخاتمة.

المقدمة فيما يتعلق بالبلاغة، والفصاحة.

الفن الأول: علم المعاني.

الفن الثاني: علم البيان.

الفن الثالث: علم البديع.

الخاتمة في السرقات الشعرية وما يتعلق بها، وسميَّتها **غاية الأماني في علم المعاني**، واللهَ أسأل العصمة والتوفيق، والهداية للطريق، والرشاد والتحقيق.

المقدمة

الفصاحة تطلق على المفرد، والكلام، والمتكلم.

والبلاغة في الكلام، والمتكلم.

فالفصاحة في المفرد خلوصه من التنافر في الحروف والغرابة ومخالفة القياس، وفي الكلام خلوصه من ضعف التأليف ومن تنافر الكلمات ومن التعقيد، وفي المتكلم ملكة يقتدر بها على التعبير بالفصيح.

والبلاغة في الكلام مطابقة مقتضى الحال مع الفصاحة، وفي المتكلم ملكة يقتدر بها على تأليف البليغ(٢٤).

الفن الأول/ ٢آ/ علم المعاني

وهو علم يعرف به أحوال اللفظ العربي التي بها يطابق مقتضى(٢٥) الحال، وهو منحصر في ثمانية أبواب:

الباب الأول: أحوال الإسناد الخبري، قصد المخبر الفائدة(٢٦) على قسمين: **أحدهما:** الحكم، **والثاني:** كونه عالماً به، ويسمى الأول بالفائدة(٢٧)، والثاني باللازم، وينبغي أنْ يقتصر في التركيب على قدر الحاجة.

فالمقامات ثلاثة:

مقام ابتدائي(٢٨) لا يحتاج فيه إلى(٢٩) تأكيد.

ومقام طلبي يحسن فيه المؤكد.

ومقام إنكاري يجب فيه بحسب الإنكار.

تنبيه:

اعلم أنَّ من الكلام حقيقة عقلية، ومجازاً عقلياً(٣٠).

فالحقيقة العقلية إسناد الفعل، أو ما في معناه إلى ما هو له في الظاهر.

والمجاز إسناده إلى ما ليس له بتأويل، وأنكره السكّاكي(٣١) وجعله استعارة بالكناية وفيه نظر.

الباب الثاني: أحوال المسند إليه، أمَّا حذفه فللاحتراز عن العبث، أو العدول إلى أقوى(٣٢) الدليلين، أو التنبيه، أو تأتي الإنكار.

وأمَّا الذكر فللأصل، وللاحتياط، والتعظيم، والإهانة، والاستلذاذ، والتبرك، والبسط.

وأما تعريفه بالإضمار؛ لأنَّه مقام التكلم، أو الخطاب، أو الغيبة، وأصله لواحد ويترك ليعم.

وبالعلمية، لتعيينه باسم مختص، أو التعظيم، / ٢ب/ أو الاهانة، أو الاستلذاذ، أو للتبرك، أو الكناية.

وبالموصولية؛ لكونه لا يعلم غير الصلة، أو الاستمحان، أو التقرير، أو التفخيم، أو التنبيه على خطأ، أو الإيماء[٣٣] إلى وجه البناء[٣٤]، أو التعريض[٣٥] بالتعظيم.

وبالإشارة للتمييز، أو التنبيه؛ لعلّه الاستغراق، أو بيان البعد والقرب والتوسط.

وبالألف واللام فللعهد، والحقيقة، والاستقرار.

وبالإضافة فلتعظيم المضاف إليه، أو المضاف، أو غيرهما، أو التحقير كذلك، أو للتعميم والتنكير، للإفراد والنوعية، والتعظيم والتحقير، والتقليل والتكثير، والصفة للتبيين، والمدح والذم، والتأكيد لدفع السوء، والتجوّز والإبدال؛ لزيادة التقرير، والبيان للإيضاح بالاسم المختص، والنسق للتفصيل الموحد، والرد إلى الصواب، وإثبات الحكم لآخر.

وأمَّا تقديمه فإنَّه الأصل، أو للتمكن في الذهن، أو لكونه لا يزول عن الخاطر عبد القاهر[٣٦]؛ ليفيد الاختصاص، بالخبر الفعلي السكّاكي، إنْ كان في الأصل مقدراً تأخيره على إنَّه فاعل معنوي وفيه نظر، وقيل: يقدَّم؛ ليفيد العموم كقولنا: كل إنسان لم يقدر، بخلاف لم يقمْ كل إنسان، عبد القاهر يعمُّ شمولاً ويتعلق بالبعض إنْ كانت داخلة على النفي، أو معمولة له.

وأمَّا تأخيره؛ فلاقتضاء/ ٣ آ/ الحال ذلك.

تنبيه:

اعلم أنَّ الالتفات هو الانتقال من إحدى[٣٧] مقامات الضمائر[٣٨] الثلاث إلى أخرى[٣٩]، خلافاً للسكّاكي في جعله ذلك لكل ما كان الأصل أنْ يعبر منها يعبر بغيره[٤٠].

تنبيه:

اعلم أنَّه يتلقا المخاطب بغير ترتب تنبيهاً على أنَّه الأولى.

تنبيه:

اعلم أنَّ القلب[٤١] جوَّزه السكّاكي مطلقاً، وردَّه قومٌ مطلقاً[٤٢]، والصحيح التفصيل فإنْ كان فيه اعتبار لطيف قُبل وإلاَّ رُدَّ.

الباب الثالث: أحوال المسند، أمَّا حذفه وذكره فلما مرَّ.

وأمَّا إفراداه؛ فلكونه غير سببي.

وأمَّا كونه فعلاً؛ فللتقييد بالزمان مع إفادة التجرد.

وأمَّا كونه اسماً؛ فلعدمهما.

وأمَّا تقييده بالشرط؛ فلاعتبارات لطيفة.

تنبيه:

اعلم أنَّه لابد هنا في المستقبل مع الجزم في إذا، والشك في (إنَّ وإمَّا ولو) فللشرط في الماضي مع القطع بانتفاء(٤٣) الشرط.

الباب الرابع: متعلقات الفعل، حكم الفعل مع المفعول، كالفعل مع الفاعل في إفادة التلبس وإفادة الوقوع مطلقاً، فإنْ لم يذكر فالفرض إنْ كان إثباته عنه مطلقاً لم يُقدر له المفعول وهو على ضربين؛ لأنَّه إمَّا أنْ تجعل الفعل مطلقاً كناية عنه متعلقاً بمفعول دلَّتْ عليه قرينة أولا، ثم الحذف إمَّا/ ٣ ب/ للبيان بعد الإبهام، وإمَّا لدفع توهم إرادة غير المراد، وإمَّا للتعميم مع الاختصار، وإمَّا لمطلق الاختصار، وإمَّا تقديم مفعوله ونحوه فلرد الخطأ في التعيين، وإمَّا تقديم بعض معمولاته؛ فلأنه الأصل، أو لأنَّه الأهم.

الباب الخامس: القصر، وهو على نوعين: حقيقي وغيره، وكل واحد منهما على نوعين: قصر الموصوف على الصفة وبالعكس، وينقسم كل واحد منهما إلى: قصر قلبي، وإفرادي، وتعييني.

وله طرق منها: العطف، والنفي، والاستثناء(٤٤)، وإنَّما، والتقديم.

تنبيه:

القصر كما يقع بين المبتدأ والخبر، يقع بين الفعل والفاعل وما أشبهه.

الباب السادس: الإنشاء(٤٥)، إنْ كان طلباً استدعى(٤٦) مطلوباً غير حاصل وقت الطلب.
وأنواعه كثيرة منها: التمني واللفظ الموضوع له (ليت)، ولا يشترط إمكان التمني ومنها حروف التنديم والتخصيص وهي: (هلاّ، وإلاّ، ولولا، ولوما).

ومنها: الاستفهام، بالألفاظ الموضوعة له (من، والهمزة، وما، وكم، وأي، وكيف، وأين، وأنَّى(٤٧)، ومتى، وأيَّان).

ومنها: الأمر، والأظهر أنَّ صيغته من المقترن باللام ونحوها موضوعة لطلب الفعل استعلاءً[٤٨]، وقد تراد على خلافه السكّاكي/ ٤ آ/ (حق الأمر الفور[٤٩])[٥٠]، وفيه نظر.

ومنها: النهي، وله حرف واحد وهو (لا) الجازمة، وهو كالأمر في الوضع والاستعمال.

ومنها: النداء[٥١]، وقد تستعمل[٥٢]، أداته في غيره، وقد يقع[٥٣] الخبر موضع الإنشاء.

الباب السابع: الوصل والفصل:

الوصل عطف الجمل على بعض، والفصل تركه.

فإذا أتتْ الجملة بعد الجملة فالسابقة لا تخلو إمَّا أنْ يكون لها محل من الإعراب أو لا، إنْ لم يكن لها محل من الإعراب فلا عطف، وإنْ كان وقصد التشريك في الحكم فلا يخلوا إمَّا أنْ يكون بينهما كمال الانقطاع والاتصال وشبههما، فإنْ كان كذلك فالفصل، وكذا إنْ لم يُقصد التشريك بين الاتصال والانقطاع فالوصل.

الباب الثامن: الإيجاز والإطناب والمساواة، قال السكّاكي: (الإيجاز والإطناب أمران نسبيان لا يتيسر[٥٤] الكلام فيهما إلا بترك التحقيق، والبناء[٥٥] على أمر عرفي، وهو متعارف الأوساط في كلامهم فهو لا يحمد في البلاغة ولا يذم.

فالإيجاز إذاً؛ المقصود بأقل من عبارة التعارف.

والإطناب، أداؤه[٥٦] بأكثر)[٥٧].

وفيه نظر والأولى[٥٨] أنْ يقال: المقبول من طرق التعبير عن المراد تأدية أصله بلفظ مساويه/ ٤ ب/، أو ناقص عنه، أو زائد[٥٩] لفائدة[٦٠].

والإيجاز على قسمين: إيجاز القصر، وهو ما ليس بحذف.

الثاني إيجاز الحذف.

والمحذوف إمَّا مضاف، أو موصوف، أو صفة، أو شرط، أو جواب.

تنبيه:

اعلم أنَّه قد يوصف الكلام بالإيجاز والإطناب، باعتبار كثرة الحروف وقلّتها.

الفن الثاني: علم البيان

وهو علم يعرف به إيراد المعنى[٦١] الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة عليه[٦٢]، وهو منحصر في التشبيه، والمجاز، والكناية[٦٣].

تنبيه:

اعلم أنَّ المجاز يكون مفرداً، أو يكون مركباً، ويكون مرسلاً، ويكون مقيّداً، ويكون غير مقيّد، ويكون تشبيهاً، ويكون استعارة.

التشبيه النظر في أركانه وهي: طرفاه ووجهه وأداته، والغرض. وأقسامه طرفاه إمَّا حسّيان، أو عقليان، أو حسّي وعقلي، أو عقلي وحسّي، وجهه ما يشتركان فيه وهو لا يخلو إمَّا أنْ يكون داخلاً في حقيقتهما، أو خارجاً عنهما، فإنْ كان الثاني فإمَّا أنْ يكون صفة إضافية، أو حقيقة، فإنْ كان الثاني فإما أن يكون كيفية جسمية، أو كيفية/٥آ/ نفسيّة، أداته (الكاف، وكأنَّ[٦٤]، ومثل)، وقد يُنبئ الفعل عنه، والغرض أصله أنْ يرجع إلى المشبه؛ لبيان إمكانه، أو حاله، أو تقديره، أو ترتيبه، أو تشويهه، أو استظرافه، فإذا رجع المشبه فعلى قسمين: إبهام القوة، وبيان الإبهام.

أقسامه: ينقسم باعتبار طرفيه إلى مفردين، ومركبين، ومفرد، ومركب، ومفرد، وملفوف، ومفروق، ومستور، ومجموع.

وباعتبار وجهه إلى: تمثيل، أو مجمل، ومفصَّل، ومبتدأ قريب، وبعيد غريب.

وباعتبار ذاته إلى: مرسل، ومؤكد، وباعتبار الغرض إلى: مقبول، ومردود.

الاستعارة تنقسم باعتبار طرفيها إلى: اتفاقية، وعنادية. وتنقسم باعتبار وجهيهما إلى: داخلة وخارجة. وتنقسم باعتبار وجهها وطرفها إلى: ستة أقسام. وتنقسم باعتبار آخر إلى: مطلقة، وإلى مجرَّدة، وإلى مقيَّدة. وتنقسم إلى: أصلية وتبعيّة. وتنقسم باعتبار آخر إلى حقيقية، وإلى زمانية، وإلى تخييلية.

الكناية: انتقال من اللازم إلى الملزوم عند السكّاكي[٦٥]، وفيه تطويل هي/ ٥ب/ عبارة عمّا يصح أنْ يراد به لازمه وملزومه.

وهي تنقسم إلى ثلاثة أقسام: إلى ما لم يذكر فيه صفة، وإلى ما ذكر فيه مناسبة السكّاكي إلى خمسة أقسام: (تعريض، وتلويح، ورمز، وإيماء[٦٦]، وإشارة)[٦٧].

تنبيه:

اعلم أنَّ البلغاء[٦٨] أطلقوا على أنَّ المجاز والكناية أولى[٦٩] من التصريح[٧٠].

الفن الثالث: علم البديع

وهو علم يعرف به وجوه تحسين الكلام، بعد رعاية المطابقة ووضوح الدلالة، وهو على قسمين: معنوي، ولفظي:

الأول: المعنوي، ومنه الطباق: وهو أنْ يؤتى[٧١] بمعنيين متقابلين فيدخل فيه الإبهامي، وما يخص باسم المقابلة وهو أنْ يؤتى[٧٢] بمعنيين ثم يقابل كل واحد منهما على الترتيب، وزاد السكّاكي كما اشترط هاهنا أمر اشترط ثم ضده[٧٣].

ومنه مراعاة النظير: وهو جمع أمر وما يناسبه لا بالتضاد.

ومنه تشابه الاطراف: وهو أنْ يختم الكلام بما يناسبه في المعنى[٧٤].

ومنه الارصَاد: وهو أنْ يجعل قبل العجز من القصيدة، أو البيت ما يدلُّ عليه إذا عُرف الروي.

ومنه المشاكلة: وهو ذكر الشيء بلفظ غيره؛ لوقوعه في مصاحبته غيره.

ومنه المزاوجة: وهي أنْ يزاوج/٦آ/ بين معنيين في الشرط والجزاء[٧٥].

ومنه العكس: وهو أنْ يقدّم جزءاً في الكلام ثم يؤخر.

ومنه التورية: وهي أنْ يطلق لفظ له معنيان قريب وبعيد ويراد البعيد.

ومنه الاستخدام: وهو أنْ يطلق لفظ له معنيان فيراد بلفظ أحدهما وبضميره للآخر، أو ضميره.

ومنه اللف والنشر: وهو ذكر متعدد على الإجمال أو التفصيل، ثم ما لكل من غير تعيين.

ومنه الجمع: وهو أنَّه يجمع بين متعدد في حكم.

ومنه التفريق: وهو إيقاع تباين بين أمرين من نوع.

ومنه التقسيم: وهو ذكر متعدد، ثم ما لكل على التعيين.

ومنه التجريد: وهو أنْ يُنْتزع من أمرٍ ذي صفة أخرى[٧٦] مثله مبالغة.

ومنه المبالغة المقبولة: وهو أنْ يُدعى[٧٧] بوصف كلام حداً مستحيلاً أو مستبعداً.

ومنه المذهب الكلامي:/٦ب/ وهو آية، أو حجّة المطلوب على طريقة أهل الكلام.

ومنه حسن التعليل: وهو أن يدعى[٧٨] لوصف علّة مناسبة له باعتبار لطيف غير حقيقي.

ومنه التفريع: وهو أنْ يثبت لمتعلق أمر حكم بعد إثباته لمتلق آخر.

ومنه تأكيد المدح بما يشبه الذم.

ومنه الاستتباع: وهو المدح بشيء على وجه يستتبع المدح بشيء آخر.

ومنه الإدماج: أنْ يُضمّن كلام سيق لمعنى[٧٩] معنى لآخر، فهو أعمُّ من الاستتباع.

ومنه التوجيه: وهو إيراد الكلام محتملاً لوجهين مختلفين.

ومنه تجاهل العارف، السكّاكي سوق المعلوم مساق المجهول[٨٠].

ومنه القول بالموجب الثاني اللفظي.

ومنه الجناس: وهو على خمسة أقسام:

تام: وهو أنْ يتفقا في أعداد الحروف وأنواعها، وهيئاتها، وترتيبها.

ومحرف: وهو ما اختلفا في الهيئات[٨١].

وناقص: وهو ما اختلفا في أعدادها.

ومقلوب: وهو/٧آ/ ما اختلفا في ترتيبها.

ومشتق: وهو ما اختلفا في أنواعها.

ومنه ردُّ الصدر إلى العجز.

ومنه السجع، قيل: هو تواطؤ الفاصلتين[٨٢] من النثر[٨٣] على حرف واحد[٨٤].

الخاتمة
في السرقات الشعرية وما يتعلق بها

الاتفاق على غرض عام لا يسمى سرقة، وإنْ لم يكن فإنْ عُرف أنَّ له سجيّة يخرج مثل ذلك فلا، وإلاَّ فيجوز أنْ يعتقد فيه السبق وهو على ضربين: خاصيٌّ غريب، وعاميٌّ متبدّل.

والأخذ على ثلاثة أقسام:

أحدها: أنْ يؤخذ المعنى[٨٥] واللفظ، وهو مذموم.

الثاني: أنْ يؤخذ المعنى[٨٦] وبعض اللفظ، وهو على ثلاثة أقسام:

الأول: أنْ يزيد؛ وهو ممدوح، الثاني: أنْ ينقص؛ وهو مذموم، الثالث: أنْ يساوي؛ وهو بينهما.

الثالث: أنْ يؤخذ المعنى[٨٧]، وهو على ثلاثة أقسام كما تقدّم: وممّا يتصل به الاقتباس، والتضمين، والعقد، والحل، والتلميح.

أمّا الاقتباس؛ فهو أنْ يُضمّن الكلام شيئاً[٨٨] من القرآن/٧ب/، أو الحديث لا على إنَّه منه.

وأمّا التضمين؛ فهو أنْ يُضمّن < الكلام >[٨٩] شيئاً[٩٠] من شعر الغير من غير تنبيه إنْ كان مشهوراً.

وأمّا العقد؛ فهو أنْ[٩١] ينظم نثراً على طريق الاقتباس.

وأمّا الحل؛ فهو أنْ ينثر نظماً.

وأمّا التلميح؛ فهو أنْ يشار إلى قصة من غير ذكرها.

تنبيه:

ينبغي للمتكلم أنْ يتأنق في ثلاثة مواضع: **أحدها:** الابتداء[٩٢]، **ثانيها:** التخلص، **ثالثها:** الانتهاء[٩٣].

- والله سبحانه أعلم- تمت والحمد لله وحده، وصلَّى[٩٤] الله وسلم على مَنْ لا نبي بعده، وعلى سائر[٩٥] الأنبياء[٩٦] والمرسلين، وآل كلٍّ، والصحابة أجمعين- آمين-/٨آ/.

الهوامش

[١] ينظر: طبقات الشافعية لأبي بكر بن قاضي شهبة ٤/٤٩-٥٠، إنباء الغمر بأبناء العمر في التاريخ لشهاب الدين أبي الفضل أحمد ابن حجر العسقلاني ٧/٢٤٠، البدر الطالع

بمحاسن من بعد القرن السابع لمحمد الشوكاني ١٤٧/٢-١٤٩، الأعلام لخير الدين الزركلي ٥٦/٦-٥٧.

[٢] ينظر: المصادر نفسها.

[٣] ينظر: البدر الطالع ١٤٧/٢.

[٤] ينظر: طبقات الشافعية ٤٩/٤، إنباء الغمر بأبناء العمر ٢٤٠/٧ وما بعدها.

[٥] ينظر: المصدر نفسه ٤٩/٤-٥٠.

[٦] ينظر: البدر الطالع ١٤٩/٢.

[٧] ينظر: طبقات الشافعية ٥٠/٤.

[٨] ينظر: المصدر نفسه، الأعلام ٥٦/٦-٥٧.

[٩] المصدران نفسهما، البدر الطالع ١٤٩/٢.

[١٠] تقدمت ترجمته في القسم الأول/ القسم الدراسي، فلا حاجة بنا للتكرار.

[١١] في الأصل (عفي).

[١٢] في الأصل (سما).

[١٣] في الأصل (ارايهم).

[١٤] (تقول: في كلامه توضيع، إذا كان فيه تأنيث كلام النساء)، العين: للخليل بن أحمد الفراهيدي: ١٩٥/٢ (مادة وضع)، وينظر: لسان العرب: لابن منظور: ٣٩٧/٨ (مادة وضع).

[١٥] حرف الجر (على) كُتب في جميع المخطوط هكذا (علي)، أي: بالإمالة الكبرى، فقمت بكتابته على ما هو موجود عليه بالرسم المعروف في كل موضع ورد فيه من المخطوط، وقد نبهتُ على ذلك عند وروده أول مرة لذا أقتضى التنبيه.

[١٦] في الأصل (صرايحهم)، جاء في لسان العرب: ٥١٠/٢ (مادة صرح): فرس صريح من خيل صرائح، والصريح فحل من خيل العرب معروف.

[١٧] في الأصل (بذكا).

[١٨] في الأصل (بمراعات النظاير).

[١٩] في الأصل (المبتدي).

[٢٠] لم أعثر على ترجمته.

[٢١] في الأصل (بن عمي).

(٢٢) لم أعثرعلى ترجمته.

(٢٣) في الأصل (ثلاث).

(٢٤) ينظر: الإيضاح في علوم البلاغة: للخطيب القزويني: ص١٥.

(٢٥) في الأصل (مقتضي).

(٢٦) في الأصل (الفايدة).

(٢٧) في الأصل (بالفايدة).

(٢٨) في الأصل (ابتداي).

(٢٩) حرف الجر (إلى) كتب في جميع المخطوط هكذا (إلي)، أي: بالإمالة الكبرى، فقمت بكتابته على ما هو موجود عليه بالرسم المعروف في كل موضع ورد فيه من المخطوط، وقد نبهت على ذلك عند وروده أول مرة، لذا اقتضى التنبيه.

(٣٠) في الأصل (ومجاز عقلي).

(٣١) هو يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي أبو يعقوب السكّاكي، سراج الدين الخوارزمي، ولد سنة (٥٥٥هـ)، برع في عدة علوم ما بين نحو وتصريف ومعاني وبيان وعَروض وشعر، وصنّف كتاب مفتاح العلوم، توفي سنة (٦٢٦هـ). ينظر: تاج التراجم في طبقات الحنفية: لابن قطلوبغا: ٢٧/١، والأعلام: لخير الدين الزركلي: ٢٢٢/٨.

(٣٢) في الأصل (أقوي).

(٣٣) في الأصل (الايما)، العرب تشير إلى المعنى إشارة وتوميء إيماءً دون التصريح، فيقول القائل: لو أنَّ لي من يقبل مشورتي لأشرتُ وإنما يحثُ السامع على قبول المشورة. الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامهما: لأحمد بن فارس: ٦٣/١.

(٣٤) في الأصل (البنا).

(٣٥) قال السكّاكي وهو يقسّم الكناية: (إنَّ الكناية تتنوع إلى تعريض وتلويح ورمز وإيماء وإشارة)، ثم قال: (متى كانت الكناية عرضية كان إطلاق اسم التعريض عليها مناسباً). مفتاح العلوم: للسكاكي: ص٤١١.

(٣٦) هو عبد القاهر بن عبد الرحمن، أبو بكر الجرجاني، النحوي الفارسي، إمام العربية واللغة والبيان، أول مَنْ دوّن علم المعاني، كان شافعي المذهب متكلماً على طريقة الأشعري، وفيه دين وله فضيلة تامة، تخرّج على أبي الحسين بن عبد الوارث ولم يقرأ غيره، صنّف في النحو والأدب كتباً مفيدة منها: شرح الإيضاح، ودلائل الإعجاز في

المعاني، وأسرار البلاغة وغير ذلك، توفي سنة ٤٧١هـ، وقيل: ٤٧٤هـ بجرجان. ينظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي: ٤٣٢/١٨-٤٣٣، الوافي بالوفيات، لصلاح الدين الصفدي: ٣٤/١٩، طبقات الشافعية الكبرى، للسبكي: ١٤٩/٥-١٥٠، البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة، للفيروزآبادي: ١٣٤/١-١٣٥.

(٣٧) في الأصل (أحدي).

(٣٨) في الأصل (الضماير).

(٣٩) في الأصل (أخري)، (والالتفات: هو انتقال المتكلم من طريق التكلم، أو طريق الخطاب، أو طريق الغيبة إلى طريق آخر منها انتقالاً غير ملتزم في الاستعمال نحو: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾، إلى قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾، فإنَّ مقتضى الظاهر أنْ يقول: إياه نعبد). موجز البلاغة، للعلامة الشيخ الإمام محمد الطاهر بن عاشور: ٣٨/١.

(٤٠) ينظر: الإيضاح في علوم البلاغة: ص٧٢.

(٤١) القلب: هو أنْ يجعل أحد أجزاء الكلام مكان الآخر، والآخر مكانه (عرضت الناقة على الحوض)؛ أي: أظهرته عليها لتشرب. مختصر المعاني: لسعد الدين التفتازاني: ص٧٤.

(٤٢) ينظر: الإيضاح في علوم البلاغة: ص٧٨.

(٤٣) في الأصل (بانتفا).

(٤٤) في الأصل (والاستثنا).

(٤٥) في الأصل (الانشا).

(٤٦) في الأصل (استدعي).

(٤٧) في الأصل (واني).

(٤٨) في الأصل (استعلا).

(٤٩) في الأصل (النور)، والصحيح ما أثبتناه من كتاب الإيضاح في علوم البلاغة: ص١٤٣.

(٥٠) ينظر: الإيضاح في علوم البلاغة: ص١٤٣.

(٥١) في الأصل (الندا).

(٥٢) في الأصل (ستعجل).

(٥٣) في الأصل (ويقع).

(٥٤) في الأصل (لا يتسير).

(٥٥) في الأصل (والبنا).

(٥٦) في الأصل (أداوه).

(٥٧) قد تصرف الشيخ ابن جماعة بقول السكّاكي، فقد حذف كلمات وغيّر أخرى. ينظر قول السكّاكي في كتابه مفتاح العلوم: ص٢٧٧.

(٥٨) في الأصل (والأولي).

(٥٩) في الأصل (زايد).

(٦٠) في الأصل (لفايدة).

(٦١) في الأصل (المعني).

(٦٢) وهذا هو تعريف السكّاكي لعلم البيان، ينظر: مفتاح العلوم: ص١٦٢.

(٦٣) من الواضح أنَّ الشيخ ابن جماعة قد تبع السكّاكي في تقسيمه لعلم البيان؛ إذ قسَّم السكّاكي علم البيان على ثلاثة أقسام: (التشبيه، والمجاز، والكناية)، وقد تبع القزويني السكّاكي في ما ذهب إليه، واستقر هذا التقسيم عند المتأخرين من أهل البلاغة، ينظر: مفتاح العلوم: ص٣٢٩، والتلخيص في علوم البلاغة: للخطيب القزويني: ص٢٣٥، والمطول: لسعد الدين التفتازاني: ص٣٠٠، والأطول: لعصام الدين الاسفراييني: ٥٠/٢، وإلى ذلك ذهب الدارسون المعاصرين، ينظر: جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع: للسيد أحمد الهاشمي: ص٢٤٥، وعلوم البلاغة (البيان والمعاني والبديع): لأحمد مصطفى المراغي: ص٢١٣.

(٦٤) في الأصل (وكان).

(٦٥) ينظر: مفتاح العلوم: ص١٤٧.

(٦٦) في الأصل (وايما).

(٦٧) مفتاح العلوم: ص١٧٦.

(٦٨) في الأصل (البلغا).

(٦٩) في الأصل (أولي).

(٧٠) ينظر: مفتاح العلوم: ص١٢٧.

(٧١) في الأصل (يوتي).

(٧٢) في الأصل (يوتي)

(٧٣) ينظر: مفتاح العلوم: ص١٨٤.

(٧٤) في الأصل (المعني).

(٧٥) في الأصل (والجزا).

(٧٦) في الأصل (أخري).

(٧٧) في الأصل (يدعي).

(٧٨) في الأصل (يدعي).

(٧٩) في الأصل (لمعني).

(٨٠) قال السكّاكي: (ومنه سوق المعلوم مساق غيره ولا أحب تسميته بالتجاهل...). مفتاح العلوم: ص١٨٥.

(٨١) في الأصل (الهيات).

(٨٢) في الأصل (الفاصلين).

(٨٣) في الأصل (النشر)، والصحيح ما أثبتناه من كتاب الإيضاح في علوم البلاغة: ص٣٦٢، ومختصر المعاني: ص٢٧٨.

(٨٤) ينظر: الإيضاح في علوم البلاغة: ص٣٦٢، ومختصر المعاني: ص٢٧٨.

(٨٥) في الأصل (المعني).

(٨٦) في الأصل (المعني).

(٨٧) في الأصل (المعني).

(٨٨) في الأصل (شيا).

(٨٩) ما بين المعقوفين < > زيادة يقتضيها السياق.

(٩٠) في الأصل (شيا).

(٩١) في الأصل (انه).

(٩٢) في الأصل (الابتدا).

(٩٣) في الأصل (الانتها).

(٩٤) في الأصل (وصلي).

(٩٥) في الأصل (ساير).

(٩٦) في الأصل (الانبيا).

المصادر والمراجع

١. الأطول، لعصام الدين إبراهيم بن محمد بن عربشاه الاسفراييني (ت٩٥١هـ)، المطبعة السلطانية، استانبول، ١٢٨٤هـ.

٢. الأعلام، لخير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، ط٥، ١٩٨٠م.

٣. إنباء الغمر بأبناء العمر في التاريخ، شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، تحقيق: د.محمد عبد المعيد خان، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٦م.

٤. الإيضاح في علوم البلاغة، لجلال الدين أبوعبدالله محمد بن سعد الدين بن عمر القزويني (ت٧٣٩هـ)، دار إحياء العلوم، بيروت، ط٤، ١٩٩٨م.

٥. البدرالطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، للعلاّمة محمد بن علي الشوكاني (ت١٢٥٠هـ)، دار المعرفة، بيروت، (د.ت).

٦. البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة، لمحمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت٨١٧هـ)، تحقيق: محمد المصري، جمعية إحياء التراث الإسلامي، الكويت، ط١، ١٤٠٧هـ.

٧. تاج التراجم في طبقات الحنفية، لابن قطلوبغا، طبعة بغداد، ١٩٦٢م.

٨. التلخيص في علوم البلاغة، للخطيب القزويني (ت٧٣٩هـ)، ضبطه وشرحه عبدالرحمن البرقوقي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٢، ١٩٥٤م.

٩. جواهرالبلاغة في المعاني والبيان والبديع، للسيّد أحمد الهاشمي، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط١٣، ١٩٦٠م.

١٠. سير أعلام النبلاء، لمحمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (ت٧٤٨هـ)، تحقيق: شعيب الارناؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٩، ١٤١٣هـ.

١١. الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، لأحمد بن فارس (ت٣٩٥هـ)، تحقيق: مصطفى الشويمي، بدران للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٩٨٣م.

١٢. طبقات الشافعية، لأبي بكر بن أحمد بن محمد بن عمر بن قاضي شهبة (ت٨٥١هـ)، تحقيق: د.الحافظ عبدالعليم خان، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ.

١٣. طبقات الشافعية الكبرى، لتاج الدين بن علي بن عبدالكافي السبكي (ت٧٧١م)، تحقيق: د.محمود محمد الطناحي ود.عبدالفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط٢، ١٤١٣هـ.

١٤. علوم البلاغة (البيان والمعاني والبديع)، لأحمد مصطفى المراغي، راجعه وأشرف على تصحيحه أبوالوفا مصطفى المراغي، المكتبة المحمودية التجارية، مصر، ط٥ (د.ت).

١٥. العين، للخليل بن أحمد الفراهيدي (ت١٧٥هـ)، تحقيق: د.مهدي المخزومي ود.إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال (د.ت).

١٦. لسان العرب، لمحمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري (ت٧١١هـ)، دار صادر، بيروت، ط١ (د.ت).

١٧. مختصر المعاني، لسعد الدين التفتازاني (ت٧٩٢هـ)، دار الفكر، إيران، ط١، ١٤١١هـ.

١٨. المطول، لسعد الدين التفتازاني (٧٩٢هـ)، تركية، مطبعة أحمد كامل، ١٣٣٠هـ.

١٩. مفتاح العلوم، للسكّاكي (ت٦٢٦هـ)، تحقيق: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٣م.

٢٠. موجز البلاغة، للعلاّمة الشيخ الإمام محمد الطاهر بن عاشور، الموسوعة الشاملة الإصدار الثالث (د.ت).

٢١. الوافي بالوفيات، لصلاح الدين خليل بن آيبك الصفدي (ت٧٦٤هـ)، تحقيق: أحمد الارناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، ٢٠٠٠م.

أثر زواج رجالات الدولة من غير المسلمات

د. صلاح الدين محمد قاسم النعيمي

كلية الفقه وأصوله

المقدمة

الحمد لله الذي حرم السفاح واحل النكاح وجعله بين الخلائق مباح واصلي واسلم على الرحمة المهداة وسيد السادات محمد ﷺ أما بعد:

فان الله تبارك وتعالى أرسل لنا اشرف خلقه محمدا صلى الله عليه وسلم فأرشدنا إلى كل خير ونهانا عن كل شر، وبين لنا شرع الله بكل تفاصيله بدءً بالتوحيد ومرورا بالأخلاق بنظام الأسرة وانتهاءً بأحكام الاستنجاء، ولما كانت الأسرة هي اللبنة الأولى لبناء المجتمع الإسلامي الطاهر، لذلك عنى الإسلام بشؤونها وركز على أن تقوم العلاقات بين الرجل والمرأة على وفق الشريعة فأمرنا جل في علاه بالزواج وجعله آية من آياته فقال: ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾ ﴾ [الروم].

فلا ألفة بين روحين أعظم مما بين الزوجين، وقد تكفلت الشريعة الغراء ببيان أحكام الزواج وتفاصيله من خطبة وأركان وشروط وآثار وما إلى ذلك، ثم بينت صفة الزواج شرعا بحسب طلب الشارع فعله أو تركه، وانه سنة الخلق وفطرتهم، يؤيده أن رسول الله ﷺ تزوج وداوم عليه وأمر الأمة به وتابعه الصحابة الكرام والمسلمون وذلك للحفاظ على بقاء النوع البشري لأجل عبادة الله في أرضه، والمداومة والمتابعة دليل السنية.

وقد أمرنا رسول الله ان نختار ذات الدين لنفوز بالدنيا والآخرة، إلا انه قد يحدث أن يتزوج المسلم من غير المسلمة وهذا جائز في شريعتنا بدليل قوله تبارك وتعالى: ﴿ ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ ۖ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ ۖ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِىٓ أَخْدَانٍ ۗ وَمَن يَكْفُرْ بِٱلْإِيمَٰنِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُۥ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٥﴾ ﴾ [المائدة].

إلا أن هذا الزواج قد يحدث فيه ضرر على الفرد أو المجتمع إذا تزوج الفرد من غير المسلمة مع انه مباح في شريعتنا، وقد حدثني احد الأصدقاء عن مثل هذا الزواج، إذ انه تزوج من امرأة فرنسية باقية على نصرانيتها، وذكر أن في زواجه بعض الايجابيات وكثيرا من السلبيات، فمن الايجابيات، أن الزوجة بدأت تسأل عن هذا الدين وتقارن ذلك بدينها إلا الضغوطات الموجودة في الغرب قد لا تسمح لها بان تترك دينها، وبالمقابل فان

في هذا الزواج سلبيات على الرجل وعلى الأولاد وكذلك قد يكون الضرر على كيان الدولة، ولاسيما إذا تزوج رجالات الدولة من السياسيين وقادة الجيش وأصحاب المناصب المهمة- الحساسة- منهن فان الضرر سيكون اكبر من ذلك واخطر.

وقد أحببت أن ابحث في هذه المسألة لأبين اثر زواج رجالات الدولة من غير المسلمة ولاسيما في الوقت الحاضر إذ أن الأوراق قد اختلطت فالمرأة النصرانية أو اليهودية قد تركت أصلا تعاليم دينها مع تحريفه وأصبحت تؤمن باللادينية كما نسمع ونرى ذلك عبر القنوات الفضائية وكذلك على شبكة الانترنت، لذا قررت أن ابحث في هذه المسالة لأوضح خطورتها على المسلم الذي يقدم على مثل هذا الزواج تاركا المسلمة المؤمنة التي أمرنا الله تعالى أن ننكحها قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَلَا تَنكِحُواْ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّۚ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْۗ وَلَا تُنكِحُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُواْۚ وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْۗ أُوْلَٰٓئِكَ يَدْعُونَ إِلَى ٱلنَّارِۖ وَٱللَّهُ يَدْعُوٓاْ إِلَى ٱلْجَنَّةِ وَٱلْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِۦۖ وَيُبَيِّنُ ءَايَٰتِهِۦ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴿٢٢١﴾ ﴾ [البقرة].

وقد رتبت خطة البحث بعد المقدمة على وفق الآتي:

المبحث الأول: التعريف بالمصطلحات.

المبحث الثاني: مشروعية الزواج بغير المسلمات.

المبحث الثالث: فقه السياسة الشرعية في تقييد المباح.

وقد بينت في ثنايا البحث صلاحية ولي الأمر في تقييد المباح إن رأى في ذلك مصلحة، ثم ختمت البحث مبينا أهم النتائج التي توصلت إليها والله اسأل أن يكون عملي هذا خالصا لوجهه وان ينتفع به كل من قراءه.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

المبحث الأول
التعريف بالمصطلحات

يحسن بنا قبل كل شئ التعريف بمصطلحات الموضوع بصورة موجزة كالآتي:

أولا: الاثر

أ- **الأثر**: بقية الشيء والجمع آثار وأُثور وخرجت في إِثْره وفي أَثَره أَي بعده وأْتَثَرْتُه وتَأَثَّرْته، والأَثر بالتحريك ما بقي من رسم الشيء والتأْثير إِبْقاءُ الأَثر في الشيء وأَثَّرَ في الشيء ترك فيه أَثراً[١].

ب- **الأثر في الاصطلاح:** لا يبتعد كثيرا عن هذه المعاني اللغوية:

فعند الفقهاء يطلقونه بمعنى: البقية على بقية النجاسة، فيقال: أثر النجاسة في باب الطهارة، ونحو ذلك.

وعند المحدثين يأتي بمعنى: الخبر، فيريدون به الحديث المرفوع والموقوف أو المقطوع، وأما الأصوليون فالأثر عندهم: ما يترتب على الشيء، وهو المسمى عندهم بالحكم[٢].

ثانيا: الزواج:

أ- **في اللغة**: الزواج بفتح الزاي: اسم من التزوج كالسلام من التسليم، والكسر لغة فيه كالنكاح وزناً ومعنى[٣]، والزواج يعني الازدواج والاقتران والارتباط، والزوج للمرأة بعلها، وللرجل امرأته وهي زوجته[٤].

ولقد ذاع استعمال كلمة الزواج في الارتباط بين الرجل والمرأة والاقتران طلباً للانتناس والتناسل عن الطريق الشرعي الوارد في الكتاب والسنة.

أما في القرآن فمعناه: المخالطة قال تعالى: ﴿وَإِذَا ٱلنُّفُوسُ زُوِّجَتۡ﴾[٥].

وعلى ذلك[٦] فالنكاح والزواج في اللغة يعني: الوطء على العقد الشرعي الرابط للزوجين، وقد استعمله النبي ﷺ وأطلق عليه الوطء في قوله ﷺ: }**خرجت من نكاح ولم اخرج من سفاح من لدن آدم إلى أن ولدني أبي وأمي**{[٧].

ب- **في الاصطلاح:** فقد عرفّ بتعريفات عدة مختلفة في اللفظ متفقة في المعنى منها: (عقد يفيده ملك المتعة قصدا)[٨]، وهو (ينعقد بالإيجاب) من أحد المتعاقدين (والقبول) من

الآخر (بلفظين يعبر بهما عن الماضي) مثل أن يقول: زوجتك فيقول الآخر: تزوجت، لأن الصيغة وإن كانت للإخبار وضعا فقد جعلت للإنشاء شرعا دفعا للحاجة (أو) بلفظين (يعبر بأحدهما عن الماضي) ويعبر (بالآخر عن المستقبل) وذلك (مثل أن يقول) الزوج للمخاطب: (زوجني) ابنتك مثلا (فيقول: زوجتك) لأن هذا توكيل بالنكاح والواحد يتولى طرفي النكاح[٩].

قلت: ومن يمعن النظر في التعريفات القديمة للزواج يجد أن المقصد الأساس فيها هو المتعة أو حلها، بيد أن للزواج مقاصد أسمى من ذلك نبه عليها القرآن الكريم في أكثر من آية منها قوله تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنۡ أَنفُسِكُمۡ أَزۡوَٰجٗا وَجَعَلَ لَكُم مِّنۡ أَزۡوَٰجِكُم بَنِينَ وَحَفَدَةٗ وَرَزَقَكُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِۚ أَفَبِٱلۡبَٰطِلِ يُؤۡمِنُونَ وَبِنِعۡمَتِ ٱللَّهِ هُمۡ يَكۡفُرُونَ ﴿٧٢﴾ ﴾ [النحل].

فبينت هذه الآية الكريمة أن من مقاصد الزواج الرئيسة هو التناسل وحفظ النوع البشري، وقريب من هذا المعنى عرفه قانون الأحوال الشخصية العراقي.

ت- **في القانون:** جاء في المادة الثالثة: ف(١) و(٢) }الزواج عقد بين رجل وامرأة تحل له شرعاً غايته إنشاء رابطة للحياة المشتركة والنسل{[١٠].

وهذا التعريف القانوني للزواج قد جعل غاية الزواج تتفرع إلى فرعين[١١]:

أ- إنشاء رابطة للحياة مشتركة بين الرجل والمرأة.

ب- النسل.

ثالثاً: رجالات الدولة

يخبرنا التاريخ أن مفهوم الدولة يرتبط ارتباطاً حقيقياً برجالاتها، لذا يحسن بنا إن نعرف الدولة ثم بعد ذلك نعرف رجالاتها كالآتي:

في اللغة[١٢]: تأتي بمعان عدة منها:

- (التعاقب). الدُّولة بالضم في المال يقال صار الفيء دُولة بينهم يَتَداوَلونه مَرَّة لهذا ومرة لهذا والجمع دُولات ودُوَلٌ.
- العقبة في الحرب، أي: أن تدال إحدى الطائفتين على الأُخرى، يُقال: عليهم الدولة، فيمن هُزم من المتحاربين كانت لنا.
- المِلك والجاه.

- والسنن التي تَغير وتَبدَّل عن الدهرِ.
- الانتقال من حال إلى حال ومنه: الانتقال من حال الشدَّة إلى حال الرخاء.
- البلَى، يقال: دَال الثوبُ، إذا بَليَ.

في الاصطلاح: يطلق لفظ (الدَّولة) على مدلولٍ اصطلاحيٍ دارجٍ بين النَّاس منذ قرون عديدة، لكن لم يعتن المتقدَّمون بصياغة تعريف يجمع عناصره، كما فعل المتأخرون، حيث عُرفت الدولة في الاصطلاح بتعريفات متقاربة، منها:

أ- **الدولة**[١٣]: }يأخذ تعريف الدولة معان مختلفة تبعاً لوجهة النظر المعتمدة، والذي يعنينا من هذه المعاني هو الدولة الموحدة (exatunitaire) وهي الشكل الطبيعي للدولة التي تمارس فيها أجهزة الحكم المركزية- برلمان، حكومة- كل خصائص السيادة في الحقلين الداخلي والخارجي دون ان تشاطرها في ذلك أية مؤسسات أخرى أما التقسيمات الإقليمية والمحلية داخل الدولة فهي تتبع من إرادة الدولة المنفردة وليست سوى أنماط من التنظيم الإداري يعبر عنها تحديداً دستور الدولة وقوانينها{[١٤].

أو هي- أي الدولة- الفكرة الارتكازية لدراسة السياسة وهي مجموعة كبرى من المؤسسات التي يسيرها رجالات الدولة[١٥].

ب- **رجالات الدولة:** رجل الدولة قد يكون زعيماً سياسياً أو إمبراطورا عسكرياً أو خليفة أو ملكاً أو رئيس جمهورية.

والزعيم السياسي أو الرئيس: كلمة نوعية يشار بها إلى كل شخص يكون على رأس جماعة بداعي مؤهلاته الحقيقية أو المؤهلات التي يضيفها أعضاء الجماعة عليه[١٦].

- الإمبراطور: اسم يطلق في روما القديمة على رئيس الدولة ابتداءً من عهد أغسطس (Augdste) ويدل على القائد العسكري المنتصر[١٧].
- ملك (king) لقب يطلق في أيامنا على رئيس الدولة الذي يتوله السلطة لمدى الحياة، عن طريق الوراثة، وهو مرادف (للعاهل) ويمكن أن يشير أيضا إلى الذين يحملون لقب (أمير) (دوق كبير) (سلطان) (إمبراطور)... الخ[١٨].
- الخليفة: من يخلف غيره وينوب عنه أو هو الذي يخلف ممن قبله والخلافة النيابة عن الغير، إما لغيبة المندوب عنه وإما لموته وإما لعجزه وإما التشريف المستخلف وعلى هذا الوجه الأخير استخلف الله تعالى أولياءه في الأرض[١٩].

- رئيس الجمهورية[٢٠]: (president of the republic) رئيس الجمهورية في جمهورية ما: هو عموماً رئيس الدولة باستثناء الحالات النادرة التي يمارس فيها مهام الرئاسة جهاز جماعي أي انه لقب يحمله رئيس الدولة في بعض الأنظمة الجمهورية ويتم اختياره بحسب طرق متنوعة تبدأ من الانتخاب المباشر كما في (فرنسا، النمسا، ايرلندة، أيسلندة) إلى الانتخاب من قبل المجلس النيابي كما في (ايطاليا والاتحاد السوفيتي عام ١٩٩٠، اليونان، لبنان).

رابعاً : غير المسلمات

أعني بغير المسلمات المرأة الكتابية اليهودية والنصرانية فقط إذ أن الزواج من الكوافر كالوثنية والمجوسية والملحدة والمرتدة وكذلك البهائية فلا يجوز كما سنبين ذلك في المبحث الثاني بإذن الله.

وتسمية اليهود والنصارى بأهل الكتاب إشارة إلى الكتب التي أنزلت على أنبياء بني إسرائيل كالتوراة والإنجيل والزبور وصحف إبراهيم موسى عليه السلام. **قَالَ تَعَالَىٰ:** ﴿ **أَن تَقُولُوٓاْ إِنَّمَآ أُنزِلَ ٱلْكِتَٰبُ عَلَىٰ طَآئِفَتَيْنِ مِن قَبْلِنَا وَإِن كُنَّا عَن دِرَاسَتِهِمْ لَغَٰفِلِينَ ﴿١٥٦﴾** ﴾[٢١].

المعنى فاتقوا أن تقولوا يا أهل مكة (إنما أنزل الكتاب) أي التوراة والإنجيل (على طائفتين من قبلنا) أي على اليهود والنصارى ولم ينزل علينا كتاب (وإن كنا عن دراستهم لغافلين) أي عن تلاوة كتبهم وعن لغاتهم ولم يقل عن دراستهما لأن كل طائفة جماعة[٢٢] فأخبر الله أن أهل الكتاب طائفتان وهم اليهود والنصارى.

المبحث الثاني
مشروعية الزواج بغير المسلمات

تقدم معنا في المبحث الأول أن المقصود بغير المسلمات المرأة اليهودية والنصرانية، وقد اختلف أهل العلم في حكم نكاح نساء أهل الكتاب من اليهود والنصارى بحسب تفسيرهم لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ ۚ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ ۗ وَلَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا ۚ وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ ۗ أُولَٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ ۖ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ ۖ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾[٢٣].

قال القرطبي[٢٤]: واختلف العلماء في تأويل هذه الآية، فقالت طائفة: حرم الله نكاح المشركات في سورة البقرة، ثم نسخ من هذه الجملة نساء أهل الكتاب، فأحلهن في سورة [المائدة].

ويمكننا أن نحصر هذا الخلاف في أقوال ثلاثة كالآتي:

القول الأول: الجواز وهذا رأي جمهور الفقهاء من الصحابة ﷺ والتابعين- رحمهم الله- ومن بعدهم...

واستدلوا على ذلك بالقرآن الكريم والسنة النبوية والإجماع والمعقول:

- **فمن القرآن**: قوله تعالى ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ ۖ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ ۖ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ ۗ وَمَن يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾[٢٥].

وجه الدلالة: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ فالآية واضحة بعبارتها على حل نكاح النساء الكتابيات العفائف دون البغايا والزانيات.

وكذلك فان قوله تعالى ﴿مِن قَبْلِكُمْ﴾ ينصرف إلى طائفتين من قبلنا هما اليهود والنصارى، ولم يطلق على من اسلم من أهل الكتاب لأنهم مسلمون[٢٦].

قال ابن الجوزي[٢٧]: }وهذه الآية أباحت نكاح الكتابية وقد روي عن عثمان بن عفان رضي الله عنه أنه تزوج نائلة بنت الفرافصة الكلبية على نسائه وهي نصرانية وعن طلحة بن عبيد

الله أنه تزوج يهودية، وكذلك زواج حذيفة بن اليمان والمغيرة بن شعبة وكعب بن مالك من نساء أهل الكتاب{.

▪ **من السنة:** ورد عن رسول الله ﷺ أحاديث عدة تدل على جواز الزواج بنساء أهل الكتاب العفيفات منها الآتي:

أ- فعن جابر بن عبد الله رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ انه قال }**نتزوج نساء أهل الكتاب ولا يتزوجون من نسائنا**{[٢٨].

وجه الدلالة: إن الحديث واضح بعبارته[٢٩] بحل الزواج من نساء أهل الكتاب وكذلك فان الحديث حرم زواج المسلمة بالكتابي.

ومما يؤيد ذلك قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه: }المسلم يتزوج النصرانية ولا يتزوج النصراني المسلمة{[٣٠].

وكذلك قول قتادة: }أحل الله لنا محصنتين محصنة مؤمنة ومحصنة من أهل الكتاب{[٣١].

ب- كذلك قوله ﷺ في المجوس }**سنو بهم سنة أهل الكتاب غير ناكحي نسائهم ولا آكلي ذبائحهم**{[٣٢].

وجه الدلالة: الحديث ناطق بإشارته[٣٣] بحل الزواج من الكتابية لأن قوله ﷺ في الحديث }**غير ناكحي نسائهم**{ أي المجوسيات دال على حل زواج نساء أهل الكتاب.

▪ **الإجماع:** واتفقوا على أن }المسلم يجوز له أن يتزوج الكتابيات الحرائر{[٣٤].

قال ابن تيمية: وهذا مذهب جماهير السلف والخلف من الأئمة وغيرهم[٣٥].

وقد حكي عن غير واحد من أهل العلم إجماع الأمة على إباحة تزوج الكتابيات[٣٦].

قال ابن المنذر }لا يصح عن احد من الأوائل انه حرم الزواج بالكتابيات{.

واتفق جماعة من الصحابة على إباحة نكاح أهل الكتاب الذميات سوى ابن عمر، وجعلوا قوله تعالى ﴿وَلَا تَنكِحُواْ ٱلْمُشْرِكَٰتِ﴾ خاصا في غير أهل الكتاب[٣٧].

قال الجصاص: }إباحة نكاح الحرائر منهن إذا كن ذميات فهذا لا خلاف بين السلف وفقهاء الأمصار فيه إلا شيئا يروى عن ابن عمر أنه كرهه{[٣٨].

▪ **المعقول:** وأما المعقول، فإن الكتابية – وقد آمنت– في الجملة– بالله وبعض كتبه واليوم الآخر– وبعض الرسل– قد تميل إلى الإسلام إذا عرفت حقيقته، فرجاء إسلامها أقرب من رجاء إسلام الوثنية، كما قال الكاساني: }إلا أنه يجوز نكاح الكتابية لرجاء إسلامها، لأنها آمنت بكتب الأنبياء والرسل في الجملة، وإنما نقضت الجملة بالتفصيل، بناء على أنها أخبرت عن الأمر على خلاف حقيقته. فالظاهر أنها متى نبهت على حقيقة الأمر تنبهت، وتأتي بالإيمان على التفصيل، على حسب ما كانت أتت به في الجملة، وهذا هو الظاهر من حال التي بُنِيَ أمرها على الدليل دون الهوى والطبع، والزوج يدعوها إلى الإسلام وينبهها على حقيقة الأمر، فكان في نكاح المسلم إياها رجاء إسلامها، فيجوز نكاحها لهذه العاقبة الحميدة، بخلاف المشركة، فإنها في اختيارها الشرك، ما ثبت أمرها على الحجة، بل على التقليد بوجود الآباء على ذلك...ج[٣٩].

وقد يقال باستحباب نكاحها، إذا رجي إسلامها، وقد روي أن عثمان رضي الله عنه، تزوج نصرانية– نائلة بنت الفرافصة– فأسلمت وحسن إسلامها... ولأن الحكمة في إباحة الكتابية ما يرجى من ميلها إلى دين زوجها، إذ الغالب على النساء الميل إلى أزواجهن وإيثارهم على الآباء والأمهات، ولهذا حرمت المسلمة على المشركج[٤٠].

القول الثاني :الكراهة وبه قال ابن عمر رضي الله عنه– والمالكية في احد قوليهما .

فقد سأل[٤١] ميمون بن مهران ابن عمر فقال: قلت لابن عمر إنا بأرض يخالطنا فيها أهل الكتاب أفننكح نساءهم ونأكل من طعامهم؟

قال: فقرا عليَّ آية التحريم وآية التحليل.

قلت: إني اقرأ ما تقرأ أفننكح نساءهم ونأكل طعامهم؟

قال: فأعاد عليَّ آية التحليل وآية التحريم ويعني بأية التحليل الآية التي احتج بها الجمهور وهيقوله تعالى: ﴿ **وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ** ﴾ وآية التحريم ﴿ **وَلَا تَنكِحُواْ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ** ﴾ فلما رأى ابن عمر الآيتين في نظامها تقتضي إحداهما التحليل والأخرى التحريم وقف فيه ولم يقطع بإباحته.

وكذلك فان ابن عمر كان إذا سئل عن نكاح النصرانية واليهودية قال إن الله حرم المشركات على المؤمنين ولا أعلم من الإشراك شيئا أكبر من أن تقول المرأة ربها عيسى وهو

عبد من عباد الله[٤٢] **قلت:** وجواب ابن عمر ﷺ يدل على توقفه ولا يدل على قطعه بالإباحة أو بالتحريم فما روي عنه يحمل على الكراهة ولا يحمل على التحريم.

أما المالكية فقالوا: }إن نكاح الكتابية مكروه مطلقا سواء كانت ذمية أو حربية. ولكن الكراهة في دار الحرب أ شد، وقد عللوا كراهتها في دار الإسلام بأن الكتابية لا يحرم عليها شرب الخمر ولا أكل الخنزير ولا الذهاب إلى الكنيسة وليس له– أي الزوج– من ذلك وهي تغذي الأولاد به فيشبون على مخالفة الدين أما في دار الحرب فالأمر أشدج[٤٣].

القول الثالث: التحريم فهذا رأي بعض الزيدية والشيعة الامامية:

تمسكا بقوله تعالى ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ ۚ﴾إن الله تعالى نهى عن نكاح كل امرأة مشركة، وجعل غاية النهي عن ذلك إيمانهن، والإيمان إذا أطلق في القرآن والسنة هو الإيمان الشرعي الذي نزل به القرآن والسنة، فكل مشركة داخلة في هذا العموم، والكتابيات مشركات..

قلت: فدلت هذه الآية على تحريم نكاحهن، إذ أنها وصفت اليهود والنصارى بأنهم يشركون بالله تعالى. وعلى هذا القول آية البقرة ناسخة لآية المائدة.

يؤيد ذلك قول ابن عباس في بعض ما روي عنه: إن الآية عامة في الوثنيات والمجوسيات والكتابيات وكل من على غير الإسلام حرام فعلى هذا هي ناسخة للآية التي في [المائدة] وينظر إلى هذا قول ابن عمر: ولا أعلم إشراكا أعظم من أن تقول المرأة ربها عيسى وروي عن عمر: أنه فرق بين طلحة بن عبيد الله ويهودية تزوجها وبين حذيفة بن اليمان ونصرانية تزوجها فقالا له: نطلق يا أمير المؤمنين ولا تغضب؟ فقال: لو جاز طلاقكما لجاز نكاحكما ولكن أفرق بينكما صغرة وقماءة[٤٤].

وأجيب عن دعوى نسخ الآية بآية البقرة بأمرين[٤٥]:

الأمر الأول: عدم وجود دليل على تأخر آية البقرة على آية المائدة، ودعوى نسخ آية البقرة بأية المائدة أولى، لأن سورة المائدة متأخرة عن سورة البقرة باتفاق بين العلماء وعلى فرض عدم تأخر آية المائدة على آية البقرة، فإن الأولى المصير إلى الأمر الثاني

الأمر الثاني: إن الجمع بين النصين– إذا أمكن– أولى من إعمال أحدهما وإهمال الأخر، والجمع هنا ممكن، وهو ما ذهب إليه الجمهور من اعتبار آية البقرة عامة تشمل جميع

المشركات، بما فيهن الكتابيات، وآية المائدة خاصة استثنت الكتابيات من النهي فبقين على الجواز وتمسك المحرمون– أيضا– بقوله تعالى ﴿ وَلَا تُمۡسِكُواْ بِعِصَمِ ٱلۡكَوَافِرِ ﴾.

وجه الدلالة: إن الآية لفظها عام يتناول كل كافرة، فلا تحل كافرة بوجه من الوجوه، ولا عبرة بخصوص سبب نزولها في نساء المسلمين من مشركات مكة، بل العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وأجيب عنها بما أجيب به عن سورة البقرة، بأن الكتابيات مستثنيات بأية المائدة، ودل على ذلك عمل الصحابة بعد وفاة الرسول ﷺ، والتابعين(٤٦).

قال المتأخرون من الزيدية(٤٧): قوله تعالى: ﴿ وَلَا تُمۡسِكُواْ بِعِصَمِ ٱلۡكَوَافِرِ ﴾ هو الأصل المحكم والباقي هو المتشابه المؤول أو المنسوخ.

أما الإمامية فورد عنهم روايتان أشهرهما: المنع في النكاح الدائم(٤٨).

وفي هذا التحريم تحقيق لأمرين:

الأمر الأول: المفاصلة بين عباد الله المؤمنين وأعدائهم الكافرين في تكوين نواة الأمة وهي الأسرة، لأن النواة الفاسدة تثمر نباتا فاسدا.

الأمر الثاني: تأكيد الولاء بين المسلمين وتقويته في أساس الأمة، وهي الأسرة.

وقد تواترت نصوص الكتاب والسنة والتطبيق العملي الذي سار عليه السلف الصالح، من عهد الرسول ﷺ وصحابته على هذين الأمرين لذا قد يستدل مستدل على تحريم زواج المسلم بالكتابية، بالنصوص الدالة على وجود معاداة المسلمين للكفار وعدم موالاتهم، وبخاصة ما ورد في معاداة أهل الكتاب، كقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلۡيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوۡلِيَآءَۘ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٖۚ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمۡ فَإِنَّهُۥ مِنۡهُمۡۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾.

ويجاب عن ذلك: صحيح أن الموالاة تشمل المحبة والنصرة لكن محبة الرجل لامرأته لا تدخل في الموالاة فحبه لامرأته يدخل في المحبة الطبيعية التي لا تصل لدرجة الموالاة فهي كحبه لأبيه أو أمه أو أقاربه من المشركين كما قال الله تعالى عنهم: ﴿ عَسَى ٱللَّهُ أَن يَجۡعَلَ بَيۡنَكُمۡ وَبَيۡنَ ٱلَّذِينَ عَادَيۡتُم مِّنۡهُم مَّوَدَّةٗۚ وَٱللَّهُ قَدِيرٞۚ وَٱللَّهُ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ٧ لَّا يَنۡهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمۡ يُقَٰتِلُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ وَلَمۡ يُخۡرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمۡ أَن تَبَرُّوهُمۡ وَتُقۡسِطُوٓاْ إِلَيۡهِمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُقۡسِطِينَ ٨ إِنَّمَا يَنۡهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ قَٰتَلُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ وَأَخۡرَجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمۡ وَظَٰهَرُواْ عَلَىٰٓ إِخۡرَاجِكُمۡ أَن تَوَلَّوۡهُمۡۚ وَمَن يَتَوَلَّهُمۡ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ٩ ﴾(٤٩).

قلت: والراجح: إن زواج المسلم بالكتابية التي لم تخرج عن دينها إلى الوثنية أو الإلحاد جائز، إذا تزوجها في دار الإسلام- وهي الذمية- وهذا هو مذهب الجمهور وذلك للآتي[٥٠]:

أولا: لما تقدم من الأدلة، ولأن العام يخصصه الخاص باتفاق، وآية تحريم المشركات عامة وأية إباحة الكتابيات خاصة.

ثانيا: ادعاء النسخ لا يصار إليه إلا بعد استحالة الجمع بين النصوص ومعرفة السابق في النزول من اللاحق ولا يجوز التحكم بذلك من دون حجة ولا برهان.

قلت: والجمع ممكن وهو الأولى وعليه فالزواج بالكتابية جائز، إلا أن هذا الزواج ليس جائزا على إطلاقه، وذلك لأنه يحق لولي الأمر أن يمنعه إن ترتب على ذلك مفسدة، وهذا ما سنتحدث عنه في المبحث الثالث بإذن الله إلا أني قبل أن اختم هذا المبحث أرى من الضروري أن أشير إلى حكم الزواج بالمشركات بعد أن أوضح ما المراد بالمشركين في قوله تعالى: ﴿**لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنفَكِّينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ** ﴾[٥١].

فأقول وبالله التوفيق: أما المشركون فليسوا من أهل الكتاب.

قال الشوكاني[٥٢]: المراد بـ﴿ **ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ** ﴾: اليهود والنصارى، والمراد بالمشركين: مشركو العرب وهم عبدة الأوثان"[٥٣].

ولتوضيح حكم الزواج بهن أشير إلى ذلك باختصار كالأتي:

١- الوثنية والمجوسية:

لا يجوز الزواج بالوثنية لقوله تعالى ﴿ **وَلَا تُمْسِكُواْ بِعِصَمِ ٱلْكَوَافِرِ ⑩** ﴾[٥٤].

وجه الدلالة: قال الطبري: يقول جل ثناؤه للمؤمنين به من أصحاب رسول الله ﷺ {**لا تمسكوا أيها المؤمنين بحبال النساء الكوافر[٥٥] وأسبابهن، فهذا نهي من الله للمؤمنين عن الإقدام على نكاح المشركات من أهل الأوثان وأمر بفراقهن**"[٥٦].

أما المجوسية فالصحيح أنها ليست من أهل الكتاب قال تعالى ﴿ **ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ وَطَعَامُ** ﴾[٥٧].

وجه الدلالة: قال البيضاوي }ولا يلحق بهم المجوس وان الحقوا بهم في التقرير على الجزية[٥٨] لقوله ﷺ: **سنوا بهم سنة أهل الكتاب غير ناكحي نسائهم ولا آكلي ذبائحهم**ﱠ[٥٩].

قلت: وهذا مما اجمع عليه العلماء من السلف والخلف.

قال القرطبي: }ولا خلاف بين العلماء انه لا يجوز لمسلم نكاح مجوسية ولا وثنيةﱠ[٦٠].

٢- الزواج من الملحدة:

الملحدة كالشيوعية[٦١] التي لا دين لها ولا تعترف بإلوهية ولا النبوة ولا كتاب ولا آخرة فهي أولى من المشركة بالتحريم إذ أن المشركة تؤمن بوجود الله كما قال تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ﴾[٦٢].

ومعنى الآية: }ولئن سألت يا محمد هؤلاء المشركين من قومك: من خلق السماوات السبع والأرض فأحدثهن وأنشأهن؟ ليقولن خلقهن العزيز في سلطانه وانتقامه من أعدائه العليم بهن وما فيهن من الأشياء لا يخفى عليه شيءﱠ[٦٣] وعليه فلا يجوز نكاحها.

٣-المرتدة:

الردة لغة: الرجوع عن الشيء إلى غيره وهي أفحش الكفر[٦٤] وأغلظه حكماً، ومحبطة للعمل إن اتصلت بالموت ونعني بالمرتدة هنا كل من كفرت بعد إسلامها وهي كالملحدة في أنه لا يجوز نكاحها لأن من تزوج مرتدة فنكاحه باطل، وإذا ارتدت بعد الزواج فرق بينهما حتماً فهذا حكم متفق عليه بين الفقهاء سواء من قال جعل المرتد رجلاً كان أو امرأة وهم الجمهور أم من جعل عقوبة المرتدة الحبس بدل القتل وهم الحنفية[٦٥] كما قال تعالى: ﴿وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ ۖ وَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٢١٧﴾﴾[٦٦].

٤-الزواج من البهائية[٦٧]:

الزواج من امرأة بهائية باطل وذلك لان البهائية إما مسلمة في الأصل تركت دين الله الحنيف إلى هذا الدين المصطنع فهي في هذه الحال مرتدة بيقين وزواج المرتدة باطل

أيضا وأما أن تكون غير مسلمة في الأصل بأن تكون يهودية أو نصرانية فحكمها حكم المشركة(٦٨).

٥- **الصابئة**(٦٩):

طائفة من النصارى، وقد اختلف الفقهاء في حكم نكاحهن، فمما نقل عن أبي حنيفة قوله: وأما الصابئات فيجوز للمسلم نكاحهن إلا أن الصاحبين قالا: لا يجوز.

وقيل: ليس هذا باختلاف في الحقيقة وإنما اختلاف لاشتباه مذهبهم فعند أبي حنيفة هم قوم يؤمنون بكتاب فإنهم يقرؤون الزبور ولا يعبدون الكواكب ولكن يعظمونها كتعظيم المسلمين الكعبة في الاستقبال إليها إلا أنهم يخالفون غيرهم من أهل الكتاب في بعض دياناتهم ولذا لا يمنع المناكحة كاليهود مع النصارى، وهذا مذهب ابن حزم وهو يحتج بالآية الكريمة حيث عطف الصابئة على اليهود والنصارى، وعند الصاحبين: أنهم قوم يعبدون الكواكب وعابد الكواكب كعابد الوثن فلا يجوز للمسلمين مناكحتهم(٧٠).

وهو الراجح وأخيرا أقول: أما بلاد الغرب اليوم كأمريكا وأوربا وان اصطبغت بالصبغة النصرانية إلا أننا لا نستطيع أن نعتبرهم جميعاً من أهل الكتاب لأن الإلحاد سرى في شعوبهم بتأثير الفلسفة المادية حتى أتى على كثير من أفرادهم(٧١).

المبحث الثالث
فقه السياسة الشرعية في تقييد المباح

تبين لنا في المبحث الثاني إباحة الزواج بغير المسلمات، إلا أن هذا الحكم لا يعني الاباحه المطلقة، لان الزواج بالكتابيات كما أن فيه مصلحه ايجابية ولاسيما إذا خلا من أي ضرر يمس بالفرد آو المجتمع، وقد يكون فيه مفسده سواء أكانت هذه المفسدة مباشرة أم غير مباشرة، لذا فإننا نجد أنه حتى في زواج المسلم بالمسلمة فان الزواج قد يكون واجباً أو مكروها، أي أن الحكم يدور حول الأحكام الخمسة.

من هنا نجد أن من جوز الزواج بالكتابية وضع لذلك قيدين هما(٧٢):

القيد الأول: عند قلة المسلمات

فانه لا بأس في زواج المسلم من الكتابية عند قلة المسلمات زمانا أو مكاناً، أما عند كثرتهن فمكروه، واستدلوا بحديث جابر رضي الله عنه قال:

}شهدنا القادسية مع سعد، ونحن يومئذ لا نجد سبيلا للمسلمات، وتزوجنا اليهوديات والنصرانيات، فمنا من طلق ومنا من أمسك{[٧٣].

وفي رواية: }تزوجناهن زمن الفتح بالكوفة مع سعد بن أبي وقاص ونحن لا نكاد نجد المسلمات كثيرا فلما رجعنا طلقناهن، وقال: لا يرثن مسلما ولا يرثهن، ونساؤهم لنا حل ونساؤنا عليهم حرام{[٧٤].

القيد الثاني: عند امن الضرر منهن حالاً آو مآلاً.

أي: لا بأس في زواج الكتابيات عند أمن الضرر في حال الحاضر، والمستقبل منعا للضرر وسداً للذريعة إليه، سواء كان هذا الضرر خاصاً بالمتزوج من الكتابية أو عاما يصيب المجتمع، واستدلوا على ذلك بحديث حذيفة بن اليمان ﷺ إذ تزوج بيهودية..

فكتب عمر بن الخطاب (خل سبيلها)..

فكتب حذيفة إلى عمر: أتزعم أنها حرام، فأخلي سبيلها؟

فقال عمر: }لا ازعم أنها حرام، ولكن أخاف أن تعاطوا المومسات منهن{[٧٥].

قال الطبري[٧٦] موضحا مقصد عمر بن الخطاب: }وإنما كره عمر لطلحة وحذيفة ﵄ نكاح اليهودية حذراً من أن يقتدي الناس في ذلك فيزهدوا في المسلمات أو لغير ذلك من المعاني فأمرهما بتخليتهما{[٧٧].

من هنا يمكننا القول بأنه يحق لولي أن يمنع الزواج بالكتابية فذلك من صلاحيته في تقيد المباح، إذ أن الشريعة الغراء أولت لولي الأمر هذه الصلاحية، وأوكلت إليه تدبير الكثير من الأمور الاجتهادية التي يراها مناسبة من اجل حراسة الدين وحفظه، وسياسية الدولة والحفاظ على أمنها، فله الحق في القيام بتصرف ما سواء أكان هذا التصرف منعاً أم نهياً أم تقييداً أم إلزاما من اجل تحقيق المصلحة المرجوة شريطة أن لا يخالف نصاً من الكتاب أو السنة.

لذلك نجد أن العلماء اقروا قاعدةً في هذا الباب هي:

تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة[٧٨] معنى القاعدة:

هذه القاعدة ترسم حدود الإدارة العامة والسياسية الشرعية في سلطان الولاة وتصرفاتهم على الرعية الملزمة لها في حقوقها العامة والخاصة والتي يجب أن تبنى على مصلحة وتهدف إلى خيرها.

ذلك لأن الولاة من الخليفة فمن دونه من العمال الموظفين في فروع السلطة الحكومية، ليسوا عمالاً لأنفسهم، وإنما هم وكلاء عن الأمة في القيام بأصلح التدابير لإقامة العدل ودفع الظلم، وصيانة الحقوق والأخلاق، وضبط الأمن، ونشر العلم، وتسهيل المرافق العامة، وتطهير المجتمع من الفساد، وتحقيق كل ما هو خير للأمة في حاضرها ومستقبلها بأفضل الوسائل، مما يعبر عنه بالمصلحة العامة، لذا فان فكل عمل أو تصرف من الولاة على خلاف هذه المصلحة، مما يقصد به استئثار أو استبداد، أو يؤدي إلى ضرر أو فساد، هو غير جائز(٧٩) وعليه فمتى كانت هناك مصلحة عامة جامعه لشرائطها، فان تصرف الإمام على ذلك يعد تصرفا شرعيا صحيحا ينبغي إنفاذه والعمل به، ولا يصح التحايل للتخلص منه، وقد اخذ بعض العلماء من هذه القاعدة أن لولي الأمر المسلم سلطة تقييد المباح أو الإلزام به(٨٠).

ولتوضيح ذلك نقول: المباح نوعان(٨١):

النوع الأول: مباح ثابت بالنص

النوع الثاني: مباح ثابت باستصحاب البراءة الأصلية.

أما النوع الأول: فهو الثابت في الكتاب والسنة كقوله تعالى: ﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾ [البقرة]، وقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُواْ ٱلْعِدَّةَ ﴾ [الطلاق]، فالمباح الوارد في هذه الآيات ونظيراتها وكذلك ماثبت من أحاديث أن تقيدها لأن في ذلك تغير للشريعة ومشاقة لله ورسوله ولان التشريع إنما هو لله تعالى وحده قال تعالى﴿ إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [يوسف].

فحل البيع في الآية الأولى مباح بالنص فلا يملك احد أن يقيده بأي قيد كان، كأن يقيد التبايع بأنواع معينه، وأنواع أخرى لا يكون فيها البيع، أو يقيد البيع بزمان، كأن يقول يكون البيع يوم كذا ساعة كذا ونحو ذلك.

بيد أن هناك حالات قد تبدو بصورتها الأولى أن فيها تقيد المباح وهي ليست كذلك، إنما هي من باب تعارض تحقيق الأحكام الشرعية الثابتة في بعض الظروف والأحوال، فيعمل ولي الأمر على تحقيق أولى الأمرين بذلك عند حدوث ضرر عام في ظرف طارئ، لذا ينبغي أن يكون التقييد أو الإلزام متعلقا بذلك الظرف، فيوجد بوجودها ويزول بزوالها، فإذا زال الظرف أو الحالة زال التقيد والإلزام، **قلت:** وخلاصة القول فيما تقدم أنه يجوز لولي الأمر أن يقيد مباحا ثابتاً بالكتاب أو السنة لظرف طارئ معين من اجل تحقيق مصلحه عامة أو درء مفسدة، فإذا زال هذا الظرف زال معه التقييد.

والأمثلة على ذلك كثيرة منها: تقيد النبي ﷺ الادخار بثلاثة أيام وألزم بالإنفاق فيما زاد عن ذلك، فلما كان العام القادم سأل الصحابة ﷺ رسول الله ﷺ عما يفعلونه بضحاياهم فقال: ﷺ }**إنما نهيتكم من أجل الدافة التي دفت فكلوا وادخروا وتصدقوا**{[٨٢].

فعلل رسول الله ﷺ قيد الادخار بالظرف الطارئ المؤقت لسد جوعة الفقراء الذين قدموا المدينة في ذلك العام، فلما زال الظرف الطارئ زال القيد ورجع الأمر إلى ما كان عليه.

أما إذا لم يستند التقييد أو الالزام إلى ظرف طارئ فهو ليس من صلاحيات ولي الأمر لان هذا ونظيره يعد تشريعا.

أما النوع الثاني: المباح الثابت بالإباحة العامة (البراءة الأصلية أو الاستصحاب) ففيه ينبغي أن يكون التقييد أو الإلزام محققاً لمصلحة حقيقية عامة ليست مصلحة موهومة أو مصلحة خاصة وهذا كله يندرج تحت قاعدة (تصرف الإمام على الشريعة منوط بالمصلحة).

ومن أمثلة ذلك: ماورد من النهي عن كتابة الحديث في بداية العهد خشية أن يختلط بالقران بدليل قوله ﷺ }**لا تكتبوا عني ومن كتب عني غير القرآن فليمحه**{[٨٣] مع أن الكتابة مباحة ومع هذا فقد نهاهم الرسول ﷺ عن الكتابة من اجل مصلحة أعظم وهي الحفاظ على القران الكريم، فلما اطمئن المسلمون على القران من أن يختلط بالسنة ولم يبق مسوغا لذلك النهي، بدا المسلمون بكتابة السنة النبوية وتوسعوا في ذلك وألفوا مئات الكتب[٨٤].

قلت: والذي يعنينا من كل ما تقدم هو انه يحق لولي الأمر أن يمنع أو يقيد زواج رجالات الدولة بالكتابية، كما فعل سيدنا عمر ﷺ بصفته أمير المؤمنين، فقد قيد حكم إباحة

الزواج من الكتابيات فمنع من ذلك كبار الصحابة وأهل القدوة منهم، حتى لا يقتدي المسلمون بهم ويزهدوا بالمسلمات.

من هنا يمكننا القول انه يحق لولي الأمر أن يمنع رجالات الدولة من السياسيين والدبلوماسيين والعسكريين والقيادات العليا في الدولة، وكذلك شيوخ العشائر من الزواج بالكتابيات الحرائر العفيفات خشية ما يقع منهن من أضرار قد تؤدي إلى تدمير الدولة الإسلامية فهذا المنع كله منوط بالمصلحة التي تظهر هنا في رعاية الكليات الخمس ولاسيما الدين.

ثم أن تقييد حل زواج المسلم بالكتابية من المسائل التي يتغير مناط الحكم فيها أو تتنوع أحكامها التي تندرج تحت الحل: جوازا وندبا وكراهة وتحريما على وفق ما تقتضيه الأحوال[٨٥].

فعندما تكون المصلحة نفسها هي التي تحررها الدول حين تمنع طوائف من مواطنيها مثل رجال السلك الدبلوماسي ورجال الجيش وذوي المراكز المهمة من الزواج من غير مواطناتهم لأسباب تمس مصالح الدولة وقد لا يحدث ضرر بسبب هذه الزيجات إلا أن احتمال الضرر قائم وهذا الاحتمال يكفي وحده للمنع وقد ثبت بالتجارب العديدة أن سد باب الاحتمال هنا أفضل كثيرا من متابعة الميول الفردية[٨٦].

قلت: يؤيده منع سيدنا عمر حذيفة والي المدائن وغيره ﷺ من الزواج بهن وأمره هذا ﷺ بطلاقهن منوط بالمصلحة وذلك من وجهين[٨٧].

احدهما: إن زوجة الوالي إذا كانت غير مسلمة فهذا يعني أن مصادر القرار سوف يكون عليها تأثيرات جانبية في اتخاذها ومن ثم تسربها إلى غير المسلمين فهذه أعظم فتنة والأخر: حتى لا يقتدي المسلمون بواليهم فيزهدوا في المسلمات ويبقوا على نساء أهل الذمة لجمالهن.

وجه السياسة الشرعية في تقييد حل زواج المسلم بالكتابية:

وما تقدم يحتمل وجهين من وجوه السياسة الشرعية[٨٨]:

الوجه الأول: انه رأى أن حكم إباحة الزواج من الكتابيات الوارد في النص القرآني مبني على مصلحة متغيرة، وهي إزالة ما يعمر قلوب الكتابيات من كراهية للإسلام ووحشة منه.

وذلك بعيشها في ظل رجل مسلم يكرمها وفق أخلاق الإسلام في التسامح مع أهل الديانات الأخرى، رجاء أن تدخل في الإسلام، فإذا تغيرت هذه المصلحة، وأصبح الزواج من الكتابيات في بعض الظروف يؤدي إلى نقيض هذه الحكمة بالنسبة للمجتمع الإسلامي، بان يصبح التزوج بالأجنبية في غالب الأمر، من اجل أن يتخلق الزوج بأخلاقها، ويقلدها في كفرها،فأن هذا الزواج يمنع لمناقضة قصد الشارع مآلاً، ويشهد لذلك مبدأ سد الذرائع واعتبار النظر في مآلات الأفعال الواقعة أو المتوقعة، لان المتوقع كالواقع، لذلك قالوا: إن هذا الحكم الذي قضى به عمر ﷺ هو الفقه العميق لمقصد الشارع من تشريع الحق، وذلك بإدارة الإذن والمنع في الفعل على ضوء من مآله إلى موافقة قصد الشارع أو مناقضته، فيكون مستند عمر في هذا النكاح بشكل عام، هو سد الذرائع إن وجد في المجتمع ما يدعو لذلك، سواء مفسدة التخلق بأخلاق الكتابيات المخالفة لأخلاق الإسلام، أو ترك نكاح المسلمات والإقبال على الكتابيات لجمالهن، وما إلى ذلك، فإذا وجد ظرف من هذا الظروف التي تؤدي إلى مفسدة في المجتمع المسلم، منع نكاح الكتابيات درءا للمفسدة أو سدا للذريعة، حتى إذا انتهى هذا الظرف الخاص عاد الحكم إلى أصل الإباحة...

والوجه الثاني: انه ﷺ منع بعض قادته العسكريين وولاته من هذا الزواج، لما فيه من خطورة على الدولة من الناحية السياسية، حيث إن أصحاب المراكز القيادية في المسلمين من ولاة وقادة جند يطلعون على أسرار الدولة بحكم مناصبهم، وبيدهم مقاليد أمور الناس، فإذا تزوج هؤلاء بالأجنبيات من غير المسلمات الموثوقات كان بمقدورهن الاطلاع على هذه الأسرار التي قد تضر بمصلحة الأمة، فكان من قبيل تحقيق المناط الخاص أن يمنع من لهم مثل هذه الصفة السياسية الهامة من أصحاب المراكز العليا في الدولة من التزوج بالأجنبيات، فمن تحقق فيه هذا المناط الخاص يمنع، ويبقى حق الاباحه لسائر المسلمين، وعندئذ يكون هذا المنع لنفر خاص دون عامة الناس من السياسة الشرعية التي تستند في ذلك إلى أصل هام هو تحقيق المناط الخاص الذي يفهم من تعليل عمر ﷺ لهذا المنع في بعض الروايات حيث يقول: إن لنساء الأعاجم خلابة وخداعا واني لأخشى عليكم منهن(٨٩).

ومن يقرا التاريخ يجد أن المرأة في الجاسوسية المعادية ظاهر وموثر وفي التاريخ عبرة لمن يتزوج من أجنبيات في الدين ودليل على أن حب الوطن والأهل قد يقدم على حب

الزوج والولد فكم من شقراء هام بها شاب يدرس في الخارج وتزوجها وكانت عيناً لوطنها وكم من صاحب مكانة تزوج من أجنبيه، فكانت عينا لأعدائنا تنقل عن طريق زوجها الأثير كل ما يتفوه به من أسرار عسكرية إن كان عسكريا وإخبار أخرى في غاية الأهمية ان كان الزوج صاحب مركز هام في وزارة من الوزارات... اجل كم من حسناء فتنت شبابنا وكانت خنجراً مسموما في ظهورنا فتزود عدونا بمعلومات في غاية الأهمية من خلال إقامتها بين ظهرانينا دون أن ندرك ما لهذا الزواج من خطورة وما لتلك النسوة من دور قد يكن مجندات لأجله(٩٠).

قلت: فهذا من أهم أسباب سقوط الدولة العباسية فلما أكثر الأمراء من الزواج بالجواري الفارسيات وغيرهن أدى ذلك سقوط الدولة العباسية.

خلاصة القول: فالذي يبدو لي من كل ما تقدم انه يجوز لولي الأمر أن يمنع رجالات دولته من الزواج بالكتابيات ويمكننا أن نؤصل لذلك بالاتي:

١-من اجل الحفاظ على المصلحة العامة للأمة والتي تظهر هنا في رعاية الدين وأمن الدولة.

٢- خشية أن يؤول الأمر إلى مفسدة كإفشاء أسرار الدولة ونحوه.

٣- سدا للذريعة ودرءً للمفسدة.

٤- خشية ان نتزوج المومسات منهن.

٥-الزهد في المسلمات.

أما في الوقت الحاضر فان الأمر اشد إذ أن الكتابيات في الوقت الحاضر لا يمكن أن نسميهن بذلك لأنهن ابتعدن عن الدين الحقيقي، فضلا عن كونهن- الأصل فيهن- ليس عفيفات كما نسمع ممن يسافر لبلاد الغرب وكذلك ما تعرضه شاشات التلفاز والانترنيت والمجلات ونحوها.

لذا فالأولى ترك نكاحهن والاكتفاء بزواج المسلمات اللواتي أوصانا بهن رسول الله ﷺ وهو أدرى بمصلحة أمته فأرشدنا إلى الظفر بذات الدين...

وقبل الختام أحب أن أورد أثر زواج رجالات الدولة وغيرهم التي تنشأ عن الزواج من غير المسلمات، ونستطيع أن نصنفها في زمر ثلاث هي: مضار للزوج- مضار للأولاد- مضار للمجتمع.

أولاً: مضار للزوج

إن الزوج المسلم عندما يعاشر امرأة تخالفه في العقيدة والمثل العليا والقيم الكبرى يشعر بكثير من المرارة والتعاسة... إنها لا تعظِّم ما يعظِّم، ولا تحرِّم ما يُحرِّم، وترى الشيء المعيب في نظره شيئًا عاديًا.

وهل أصعب على نفس المرء من أن يعاشر من يكون كذلك؟ هذا بشكل عام؛ فإذا راعينا الاعتبارات التاريخية التي تبدلت، وحالتنا السياسية في الماضي، وكيف تغيرت الآن، والغزو الفكري العنيف الذي خضع له العالم الإسلامي تبدَّت صعوبة الحياة الزوجية مع غير المسلمة.

لقد كانت هناك جوانب إيجابية في الزواج من غير المسلمات؛ إذ كانت النتيجة الغالبة أن المرأة تدخل في الإسلام ويحسن إسلامها، وفي ذلك كسب للإسلام وإنقاذ لإنسانة من البشر من عذاب الله.

كان ذلك يوم أن كان المسلمون مسلمين، ويوم أن كانت الأوضاع الاجتماعية تتيح للرجل من التأثير أضعاف ما تتيحه اليوم، فلم يكن الناس يعرفون فتنة إنصاف المرأة... إنها فتنة مصطنعة... ولم يكن تسلط الشهوة على الناس في الماضي كما هو اليوم... لقد استحكم سلطان الشهوة– مع الأسف الشديد– على النفوس، حتى أضعف ذلك من رجولة الرجل... وخفف من قوامته.

هذه واحدة، والثانية أن دولة الإسلام كانت أعظم دولة في الأرض، أو من أعظم دول الأرض... واستمر هذا عبر القرون حتى آخر أيام الدولة العثمانية...

إن هذا الواقع السياسي الرفيع يعطي المسلم من القوة المعنوية والاعتزاز بالإسلام وبكيانه الشيء الكثير... وهذا قد غاب مع الأسف الشديد في هذا العصر... والثالثة هي قضية الغزو الفكري الأوروبي للمسلمين... ذلك الغزو الذي نقل إلينا مفاهيم غريبة ومغلوطة في الزواج والطلاق والتعدد... والنظرة إلى الحياة وإلى الغيبيات، وأتت بمثل جديدة لا نعرفها كالقوميات والوطنيات وما إلى ذلك. إن هذه الأمور الثلاثة تعطل كثيرًا من الجوانب الإيجابية للزواج من غير المسلمات وتجعل الزوج في تعاسة كبيرة، وهو بين أحد أمرين: إما أن يحسّ بهذا الواقع المؤلم، وعندئذٍ ستكون التعاسة في أعماقه وبين جوانحه ويظهر الشقاء في حياته لكل من يراه.

وإما ألا يحسَّ بهذا الواقع فالمصيبة أعظم.. لأنه يكون قد فقد الإحساس بالنقص وذلك أدهى وأمر... لأن من فقد الإحساس بنقصه يكون قد فقد ذاته ومن المضار التي تتعلق بالزوج أنه في حالة الإخفاق في الزواج من الكتابية قد يتعرض إلى تغلبها عليه في انتزاع الأولاد منه... وهذا قد يحطمه تحطيمًا.

ثانياً: مضار للأولاد

أما المضار التي تلحق بالأولاد فأهمها: التوزع في الولاء، فلا يدرون لمن يعطون الولاء، لأبيهم المسلم أم لأمهم اليهودية أو النصرانية.. إنهم يفتحون أعينهم على اتجاهين مختلفين في وسط الأسرة والبيت. وفي ذلك ما فيه. ومنها التأثر بالأم؛ لأن الولد ميَّال إلى أمه بطبيعة الحال، لما تغمره به الأم عادة من الحنان والحب والرعاية.

ومنها الآثار الوراثية؛ لأن العرق دساس، وقد أثبتت الدراسات العلمية الحديثة في حقل الوراثة أن الوليد تنحدر إليه صفات من أجداده من طرفي أبيه وأمه.

ومنها فقدان التوجيه من ألصق أبويه به، فالأمّ الكافرة بدين أبيه لا تذكره بعبادة ولا تأمره بواجب ديني ولا تنهاه عن حرام.

فضلا عن ذلك ما يحصل كثيرًا من انتزاع الأولاد من أبيهم والرجوع بهم إلى بلدها في أوروبا أو أمريكا وتنصير الأولاد وتنشئتهم على أوضاع أهلها وقومها.

ثالثاً: مضار للمجتمع

أما المضار التي تلحق بالمجتمع فكثيرة؛ أهمها كساد بنات المسلمين، وبقاؤهنَّ عوانس في البيوت، وهذا يلحق أعظم الأضرار بحياة الأفراد والأُسر.

إن كثيرًا من المشكلات العائلية والنفسية والاجتماعية التي تعانيها كثير من البيوت يعود إلى وجود عوانس فيها؛ لأن المرأة العانس غير سوية تتصرف التصرفات التي تزعجها وتزعج الآخرين، فسنة الحياة التي فطر الله الناس عليها أن الرجل يكمل المرأة وأن المرأة تكمل الرجل، وأن لقاءهما في بيت الزوجية يقيمهما العقد النفسية، وما أكثر المآسي التي تخرب بيوتًا عدة بسبب هذا الاختلال المؤذي في بنية المجتمع فضلا عن ذلك ما يمكن أن تتعرض له الأمة من الفساد الخلقي الرهيب.

ومن هذه المضار نشر عادات اجتماعية بعيدة عن الإسلام، وذلك عندما تمارس الزوجة الكتابية عاداتها المستنكرة إسلاميًّا من نحو خروجها حاسرة متبرجة ملقية الحجاب

الذي أوجبه الله على المرأة، ومن نحو سباحتها على الشواطئ مع الرجال شبه عارية على الوضع المزري الذي يفعله الكفار.

إن الشرع عندما أباح للمسلم أن يتزوج الكتابية أباح ذلك والسلطان للرجل في مجتمع تغلب عليه الأعراف والآداب الإسلامية، فهي لا تقوى على أن تمارس عاداتها التي ألفتها.. والوضع الآن يختلف عن ذلك في أكثر بلاد المسلمين.

حتى ولو لم تعلن في المجتمع الإسلامي المنكرات التي ألفتها، فإن مخالطتها للنساء المسلمات يترك أثرًا كبيرًا فيهنَّ، لا سيما والمرأة كما هو معلوم ضعيفة سريعة التأثر.

ومن المضار التي تعود على المجتمع بالضرر البالغ أن هذه المرأة الكافرة ستطلع على أحوال زوجها وكثير من أسراره... فإذا كان الزوج رجلاً كبيرًا أو مشتغلاً بقضية كبرى كان معرضًا إلى أن تسرق أسراره بصورة مباشرة أو غير مباشرة إلى أعداء أمته. وفي تاريخنا وتاريخ الأمم الأخرى قصص واقعية لكوارث تعرَّضت لها الأمة بسبب خيانة بعض الزوجات الأجنبيات.

إن ذلك كله ليجعل الإقدام على الزواج من الكتابية أمرًا مرجوحًا. إن الأنفع للمسلم في ذاته وفي أولاده وفي أمته أن يتزوج امرأة من بني جلدته من ذوات الدين، ليسعد ويكون قادرًا على خدمة أمته وعلى نشر رسالتها ويبقى حكم الزواج من الكتابية على الحِلِّ، لكنه ليس الأفضل، وقد يصل بسبب ما ذكرنا إلى الكراهية.

وهذا وللموضوع جوانب أخرى لابُدَّ من الإحاطة بها ولو بذكرها، من أهمها الشروط التي لابد من توافرها اذا نوى المسلم الزواج بالكتابية شريطة ان لا يكون من قيادات الدولة هي:

١. أن تكون كتابية؛ أما المشركة فلا يحِلُّ نكاحها.
٢. أن تكون عفيفة؛ أما الزانية فلا يحلُّ نكاحها.
٣. أن تُستوفى شروط العقد.
٤. ألا يحمله الزواج منها على التفريط في حق دينه.

وإننا لننصح من يقدم بعد هذا كله على الزواج من كتابية؛ أن يتقي الله فيها، وأن تكون تصرفاته معها متقيدة بآداب الإسلام، ليكون سلوكه داعيًا إياها إلى الإسلام.

والله تعالى اعلم بالصواب

الخاتمة

الحمد لله على منه وفضله وتوفيقه على إتمام هذا البحث وأود هنا أن أسجل أهم النتائج التي توصلت إليها كالآتي:

- رجالات الدولة: كالخليفة والرئيس والملك وقادة الجيش ومن يكون في الأماكن الحساسة.
- غير المسلمات: المرأة النصرانية واليهودية.
- زواج المسلم من الكتابية مباح.
- تقييد حل زواج المسلم من الكتابية منوط بولي الأمر.
- وتقييد هذا الزواج منوط بالمصلحة، وسدا للذريعة.
- تقييد حل زواج المسلم من الكتابية من المسائل التي يتغير فيها مناط الحكم حسب ما تقتضيه مصلحة الأمة.
- والتقييد أيضا خشية أن تنكح المومسات.
- وللزواج بالكتابيات له أضرار اجتماعية وسياسية وأمنية على الفرد والمجتمع والأمة.

الهوامش

[١] لسان العرب، لمحمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري، (دار صادر، بيروت، د.ت): فصل الألف، حرف الراء: ٤/٥.

[٢] الموسوعة الفقهية، (الكويت، ١٩١٨)، مصطلح (الأثر): ١/ ٢٤٩.

[٣] مختار الصحاح، لمحمد بن أبي بن عبد القادر الرازي، تحقيق: محمود خاطر، (مكتبة لبنان- بيروت، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م)، زوج: ٢٨٠.

[٤] لسان العرب، لمحمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري، (دار صادر، بيروت، د.ت)، حرف الزاي فصل الجيم: ٢/ ٢٩١.

[٥] سورة التكوير: الآية ١٠.

[٦] الزواج العرفي في ميزان الإسلام، جمال بن محمد، (ط١/ دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٤م): ١١.

[٧] الطبراني في المعجم الأوسط، أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، (دار الحرمين، القاهرة، ١٤١٥هـ)، ٥/٨٠ برقم (٤٧٢٨) قال الهيثمي رواه الطبراني في الأوسط وفيه محمد بن جعفر بن محمد بن علي صحح له الحاكم في المستدرك تكلم فيه، وبقية رجاله ثقات. انظر: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، (دار الفكر، بيروت، ١٤١٢هـ)، ٨/٤٩٥ (١٣٨٢٠).

[٨] اللباب في شرح الكتاب، (د.ط، د.ت): ٣/٣، واكتفيت بتعريف واحد لحصول المراد.

[٩] المصدر السابق.

[١٠] الوجيز في شرح الأحوال الشخصية وتعديلاته، د.أحمد الكبيسي، (ط٢/ شركة العاتك لطباعة الكتاب، القاهرة، ٢٠٠٦م): ٢١، معجم المصطلحات القانونية، عبد القادر اللامي، (بغداد، ١٩٩٠م): ٧٥.

[١١] المصدر السابق: ٢٢.

[١٢] لسان العرب، لابن منظور: ١١/٢٥٢.

[١٣] تشتق كلمة الدولة من الناحية اللفظية، من الحكمة اللاتينية (ستانوس status) التي ليس لها بحد ذاتها معنى دقيقاً ومحدداً، فهي تعكس حالة شيء ما وتدل على موقف أو وضع معين كون الشيء واقفاً ومنتصباً، أي ثابتاً إلا أنها بدأت تحمل معنى سياسياً عندما أضيفت إليها عبارة (Reinomanoe) أو عبارة (Reipublicoe) حالة الجمهورية حالة الشيء أو الروماني أو حالة الشيء العام أو أيضاً حالة الجمهورية، ومع الزمن أصبحت كلمة (ستاتوس) تكفي بذاتها، وبدون أي أضافة للادلة على الدولة. انظر: قاموس المصطلحات السياسية والدستورية والدولية، د.احمد سعيفان، (ط١/ مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ٢٠٠٤م)، مصطلح دولة: ١٧٨.

[١٤] قاموس المصطلحات، د.سعيفان، مصطلح دولة موحدة: ١٨٠ – ١٨١.

[١٥] موقع إيلاف الالكتروني في ٢٠ ديسمبر/ ٢٠٠٩ (www.sayyaraljmil.com) د.سيار الجميل.

[١٦] قاموس المصطلحات، د.سعيفان، رئيس أو زعيم، ١٩٣– ١٩٤.

[١٧] قاموس المصطلحات، د.سعيفان، إمبراطور، ٤٦.

[١٨] المرجع السابق، ملك، ٣٤٥.

[١٩] المرجع السابق خليف.

[٢٠] رئيس الجمهورية، ويندرج أيضا، رئيس مجلس الوزراء رئيس الحكومة، رئيس دولة ونحو ذلك، انظر: قاموس المصطلحات، د.سعيفان: ١٩٣.

[٢١] سورة الأنعام: الآية ١٥٦.

[٢٢] الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي: ١٢٩/٧.

[٢٣] سورة البقرة: الآية ٢٢١.

[٢٤] الجامع لاحكام القرآن، للقرطبي: ٦٧/٣.

[٢٥] سورة المائدة: الآية ٥.

[٢٦] انظر: التعايش السلمي بين المسلمين وغيرهم داخل دولة واحدة، إعداد سور حمن هدايات، (ط١/ القاهرة– مصر، ٢٠٠١م): ١٢٥.

(٢٧) زاد المسير في علم التفسير، لعبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، (ط٣/ المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٤هـ): ٢٩٦/٢.

(٢٨) لم أجده في كتب الحديث لكني وجدته في عون المعبود شرح سنن أبي داود لمحمد شمس الحق العظيم آبادي أبي الطيب، (ط٢/ دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥هـ): ٩/٨.

(٢٩) قال السرخسي في أصوله:٢٣٦/١: (والثابت بالعبارة فهو ما كان السياق لأجله ويعلم قبل التأمل أن ظاهر النص متناول له).

(٣٠) عون المعبود، لشمس الحق آبادي: ٩/٨.

(٣١) المصدر السابق.

(٣٢) مصنف ابن أبي شيبة في الأحاديث والآثار، لأبي بكر عبد الله محمد بن أبي شيبة الكوفي تحقيق: كمال يوسف الحوت، (ط١/ مكتبة الرشد، الرياض، ١٤٠٩هـ): ٤٣٥/٢ برقم (١٠٧٦٥) عن عبد الرحمن بن عوف ﷺ قال الزيلعي في نصب الراية: ٢٤٦ قلت غريب بهذا اللفظ.

(٣٣) قال السرخسي في أصوله ٢٣٦/١: والثابت بالإشارة ما لم يكن السياق لأجله لكنه يعلم بالتأمل في معنى اللفظ من غير زيادة فيه ولا نقصان.

(٣٤) بداية المجتهد، لابن رشد: ٧٣١/١.

(٣٥) مجموع الفتاوى: ٩١/١٤.

(٣٦) تفسير الطبري: ٣٧٨/٢ ونسبه لابن جرير.

(٣٧) أحكام القرآن للجصاص، أحمد بن علي الرازي الجصاص أبو بكر، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، (دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٥هـ): ٣٢٤/٣.

(٣٨) المصدر السابق: ٣٢٤/٢.

(٣٩) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، للإمام علاء الدين الكاساني (ت٥٨٧هـ) (ط٢/ دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٢م): ٥٥٢/٢.

(٤٠) ينظر: مغني المحتاج للإمام النووي: ١٨٦/٣.

[٤١] أحكام القرآن، للجصاص: ٣٢٤/٢.

[٤٢] أخرجه البخاري، باب قول الله تعالى ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ ۚ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ ۗ﴾: ٢٠٢/٥ برقم (٤٩٨١).

[٤٣] الفقه على المذاهب الأربعة، لعبد الرحمن الجزيري، (دار الفكر، د.ت): ٧٦/٤.

[٤٤] التحرير والتنوير، لابن عاشور، (الشركة التونسية، تونس، ١٩٧٩م): ٦١٩/١، الجامع لإحكام القرآن، للقرطبي: ٦٤/٣. ومعنى قماءة: من قَمَأَ كجمع وكَرُمَ قَمْأَةً وقَماءةً وقُمْأَةً بالضم والكسر: ذَلَّ وصَغُرَ فهو قَمِيءٌ... القاموس المحيط محمد بن يعقوب الفيروز آبادي: ٦٢.

[٤٥] حكم زواج المسلم من الكتابية، كتبه د.عبد الله قادري الأهدل وأصل هذا البحث محاضرة عامة، ألقيت في قاعة المحاضرات العامة في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة في ١٤٠٧/٢/١٠هـ وقد أفدت منها.

[٤٦] الجامع لإحكام القرآن، للقرطبي: ٦٤/٣.

[٤٧] منهم الهادي والقاسم والنفس الزكية: انظر: السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار لمحمد بن علي الشوكاني، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، (ط١/ دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥هـ) كتاب النكاح: /٢٤١.

[٤٨] انظر: حكم الزواج من الكتابية، الشريف أبو محمد الحسن بن علي بن المنتصر الكتاني، (ط١/ دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٦): ١٤، نقلا عن شرائع الإسلام: ١٩/٢.

[٤٩] سورة الممتحنة: الآيات ٧- ٩.

[٥٠] انظر: حكم الزواج من الكتابية، الشريف أبو محمد الحسن بن علي بن المنتصر الكتاني: ١٤-١٥.

[٥١] سورة البينة: الآية ١.

(٥٢) هو محمد بن علي بن محمد الشوكاني فقيه مجتهد من كبار علماء اليمن، توفي سنة (١٢٥٠هـ). انظر: ترجمته الأعلام، للزركلي، ٧/١٩٠.

(٥٣) فتح القدير الجامع بين فني الرواية الدراية في علم النفسي، للشوكاني (د.ط، د.ت): ٦٧٣/٥.

(٥٤) سورة الممتحنة: الآية ١٠.

(٥٥) الكوافر: جمع كافرة وهن المشركات الوثنيات والعصم جمع عصمة وهي ماعتصم به من العقد والسبب. الطبري ١٠/ ٣١٦.

(٥٦) الطبري: ١٢/ ٦٤

(٥٧) سورة المائدة: الآية ٥.

(٥٨) تفسير البيضاوي، (د.ط، د.ت): ٢٩٧.

(٥٩) المصنف في الأحاديث والآثار، لأبي بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي، تحقيق: كمال يوسف الحوت، (ط١/ مكتبة الرشيد، الرياض، ١٤٠٩هـ): ٤٣٥/٢ برقم (١٠٧٦٥)، عن عبد الرحمن بن عوف ﵁ قال الزيلعي عبد الله بن يوسف في نصب الراية تخريج أحاديث الهداية، تحقيق: محمد يوسف البنوري، (دار الحديث، مصر، ١٣٥٧هـ): ٢٤٦ (قلت: غريب بهذا اللفظ، وإخراج عبد الرزاق وابن أبي شيبه في مصنفيهما بلفظ }**سنوا بهم سنة أهل الكتاب**ζ).

(٦٠) الجامع لإحكام القرآن، للقرطبي: ١٣١./٥

(٦١) هي مذهب فكري يقوم على الإلحاد بإنكار وجود الله تعالى وكل الغيبيات والقول بان المادة هي أساس كل شيء ظهرت في ألمانيا على يد ماركس وانكلترة وتجسدت في الثورة البلشفية التي ظهرت في روسيا ١٩١٧ بتخطيط من اليهود وشعارهم نؤمن بثلاثة ماركس ولينين وستالين ونكفر بثلاثة الله الدين الملكية الخاصة للمزيد أنظر الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة، الندوة العالمية للشباب الإسلامية WAM22.

(٦٢) سورة لقمان: ٢٥.

(٦٣) الطبري: ١٦٩/١١.

(٦٤) مغنى المحتاج، للشربيني (د.ط، د.ت): ١٣٣/٤.

(٦٥) انظر: المغنى في فقه الإمام احمد بن حنبل الشيباني (دار الفكر، بيروت، ١٤٠٥هـ): ٧٢/١٠، وانظر: أيضا الفقه على المذاهب الأربعة عبد الرحمن الجزيري، ١٩٨/٥.

(٦٦) سورة البقرة: الآية ٢١٧.

(٦٧) حركة نشأت، سنة ١٢٦٠هـ/ ١٨٤٤م، تحت رعاية الاستعمار الروسي واليهودية العالمية والاستعمار الانجليزي بهدف إفساد العقيدة الإسلامية وتفكيك المسلمين وصرفهم عن قضاياهم الأساسية ويعتقدون أن الباب هو الذي خلق كل شيء بكلمته وهو المبدأ الذي ظهرت عنه جمع الأشياء ويقولون العقاب إنما يكونان للأرواح فقط على وجه يشبه الخيال. انظر: الموسوعة الميسرة: ٦٣ – ٦٥.

(٦٨) في فقه الأقليات د.يوسف القرضاوي، (ط٣/ دار الشروع، ٢٠٠٧م): ٩٤- ٩٥.

(٦٩) الصابئة المندائية: هي الطائفة الوحيدة الباقية إلى اليوم، والتي تعدّ يحيى عيه السلام نبيا لها، يقدس أصحابها الكواكب والنجوم ويعظمونها ويعتبر الاتجاه نحو نجم القطب الشمالي وكذلك التعميد في المياه الجارية من أهم معالم ديانتهم ويجيز اغلب الفقهاء اخذ الجزية من معتنقيها أسوة بالكتابيين من اليهود والنصارى... انظر: للمزيد (الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة: ٣١٧).

(٧٠) بدائع الصنائع، للكاساني: ٥٢٢/٢.

(٧١) أحكام الأحوال الشخصية للمسلمين في الغرب، د.سالم بن عبد الغني الرافعي، (ط١/ دار ابن حزم، بيروت، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م): ٤١١ – ٤١٠.

(٧٢) فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية: ٧٥١-٧٥٢.

(٧٣) أخرجه ابن أبي شيبه: ١٥٨/٤ برقم (١٦١٦٩).

(٧٤) سنن البيهقي الكبرى، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، (مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م): ١٧٢/٧ برقم (١٣٧٥٨).

(٧٥) ابن أبي شيبة ٣/ ٤٧٤، برقم (١٦١٦٣).

(٧٦) تفسير الطبري، جامع البيان لتأويل القران: ٣٧٨/٢.

(٧٧) قال البيهقي: وهذا من عمر ﵁ على طريق التنزيه والكراهة.

(٧٨) الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، للسيوطي، (ط١/ دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م): ١٢١؛ تبسيط القواعد الفقهية، لأستاذنا محمد هلال السرحان، (ط١/ دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م): ٧٢؛ شرح القواعد الفقهية، الشيخ: أحمد بن الشيخ محمد الزرقا، تحقيق: مصطفى احمد الزرقا–ابن المؤلف، (دار القلم، دمشق، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م): القاعدة السابعة والخمسون، المادة ٥٨: ٣٠٩.

(٧٩) انظر: تفصيل هذه القاعدة مع الأمثلة: المدخل الفقهي العام، تأليف مصطفى احمد الزرقا (ط٢/ دار القلم، دمشق، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م): ١٠٥٠/٢–١٠٥١.

(٨٠) انظر تقيد المباح أو الالزام به، لمحمد بن شاكر الشريف وهو مقال منشور على شبكة الانترنت موقع الدكتور محمد بن شريف بتاريخ: ١٤٢٩/١٢/٢٦.

(٨١) المرجع السابق.

(٨٢) أخرجه الإمام مسلم بهذا اللفظ باب جواز الذبح بكل ما أنهر الدم إلا السن والظفر وسائر العظام: ١٥٦١/٣ برقم (١٩٧١). وقال: قال أهل اللغة الدافة قوم يسيرون جميعا سيرا خفيفا ودافة الأعراب من يرد منهم المصر والمراد هنا من ورد من ضعفاء الأعراب للمواساة.

(٨٣) أخرجه مسلم باب التثبت في الحديث وحكم كتابة العلم: ٢٢٩٨/٤ برقم (٣٠٠٤).

(٨٤) انظر: تقيد المباح: ٦–١٤.

(٨٥) انظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة: ٧٥٧– ٧٥٨.

(٨٦) فقه المتغيرات في علائق الدولة، د.سعد العتيبي: ٧٥٩. ونسب الكلام لعبد الفتاح عايش ثم أحاله إلى نظرية التعسف في استعمال الحق لمحمد الدريني: ١٦٨.

(٨٧) انظر: كلمة التعليل بها عند الأصوليين، د.ضياء حسين الزوبعي وهو بحث منشور في مجلة كلية التربية للبنات/ جامعة بغداد، (المجلد: ١٧ العدد: ١ السنة ٢٠٠٦): ١٧١.

(٨٨) فقه المتغيرات في علائق الدولة، د.سعد العتيبي: ٧٦٠- ٧٦١.

(٨٩) فقه المتغيرات في علائق الدولة، د.سعد العتيبي: ٧٦٠- ٧٦١.

(٩٠) فقه المتغيرات في علائق الدولة، د.سعد العتيبي: ٧٦٠- ٧٦١ وقد أحال الكلام لكتاب دور المرأة في الاستخبارات الإسلامية، لسلامة البلوى، (ط١، ١٤١٤هـ): ٩-٢٥.

المصادر والمراجع

بعد القرآن الكريم كان الاعتماد في إعداد هذا البحث على المصادر والمراجع الاتية:

١. أحكام الأحوال الشخصية للمسلمين في الغرب، د.سالم بن عبد الغني الرافعي، (ط١/ دار ابن حزم، بيروت، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م).

٢. أحكام القرآن للجصاص، أحمد بن علي الرازي الجصاص أبو بكر، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، (دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٥هـ).

٣. الأعلام، للزركلي، (د. ط، د. ت).

٤. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، للإمام علاء الدين الكاساني (ت ٥٨٧هـ)، (ط٢/ دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٢م).

٥. بداية المجتهد، لابن رشد، (د.ط، د. ت).

٦. التعايش السلمي بين المسلمين وغيرهم داخل دولة واحدة، إعداد سور حمن هدايات، (ط١، القاهرة- مصر، ٢٠٠١م).

٧. تفسير البيضاوي، (د.ط، د.ت).

٨. تفسيرالطبري، (د.ط، د.ت).

٩. تقيد المباح والإلزام به، محمد بن شاكر الريف مقال منشور على شبكة الانترنت بتاريخ: ١٤٢٩/١٢/٢٦.

١٠. التحرير والتنوير، لابن عاشور، (الشركة التونسية، تونس، ١٩٧٩م).

١١. حكم زواج المسلم من الكتابية كتبه، د.عبد الله قادري الأهدل، وأصل هذا البحث محاضرة عامة، ألقيت في قاعة المحاضرات العامة في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة في ١٤٠٧/٢/١٠هـ.
١٢. دور المرأة في الاستخبارات الإسلامية، لسلامة البلوى، (ط١، ١٤١٤هـ).
١٣. زاد المسير في علم التفسير، لعبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، (ط٣/ المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٤هـ).
١٤. الزواج العرفي في ميزان الإسلام، جمال بن محمد بن محمود، (ط١/ دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م).
١٥. السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار لمحمد بن علي الشوكاني، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، (ط١/ دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥هـ).
١٦. شرح القواعد الفقهية، الشيح أحمد بن الشيخ محمد الزرقا، تعليق، مصطفى احمد الزرقا (ابن المؤلف)، (دار القلم، دمشق، ١٤٢٢هـ).
١٧. عون المعبود شرح سنن أبي داود لمحمد شمس الحق العظيم بادي أبي الطيب (ط٢/ دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥هـ).
١٨. فتح القدير الجامع بين مثنى الرواية الدراية في علم النفسي للشوكاني (د.ط، د.ت).
١٩. فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د.سعد بن مطر العتيبي، (ط١/ دار الفضيلة، الرياض،١٤٣١هـ/ ٢٠٠٩م).
٢٠. الفقه على المذاهب الأربعة، عبد الرحمن الجزيري، (دار الفكر، د.ت).
٢١. في فقه الأقليات المسلمة، د.يوسف القرضاوي، (ط٣/ دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٧م).
٢٢. قاموس المصطلحات السياسية والدستورية والدولية، د.احمد سعيفان، (ط١/ مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ٢٠٠٤م).
٢٣. القاموس المحيط، لمجد الدين بن يعقوب الفيروز آبادي، (دار المأمون، د. ت).
٢٤. كلمة التعليل عند الأصوليين، د.ضياء حسين الزوبعي وهو بحث منشور في مجلة كلية التربية للبنات/ جامعة بغداد، (المجلد: ١٧ العدد: ١ السنة ٢٠٠٦م).

٢٥. اللباب في شرح الكتاب، (د.ط، د.ت).

٢٦. لسان العرب، لمحمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري (ط؟/ دار صادر، بيروت، د.ت).

٢٧. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي (دار الفكر، بيروت، ١٤١٢هـ).

٢٨. مجموع الفتاوى، لشيخ الإسلام ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم، (د.ط، د.ت).

٢٩. مختار الصحاح، لمحمد بن أبي بن عبد القادر الرازي، تحقيق: محمود خاطر، (مكتبة لبنان، بيروت، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م).

٣٠. المدخل الفقهي العام، تأليف مصطفى احمد الزرقا، (ط٢/ دار القلم، دمشق، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م).

٣١. مصنف ابن أبي شيبة في الأحاديث والآثار، لأبي بكر عبد الله محمد بن أبي شيبة الكوفي، تحقيق: كمال يوسف الحوت، (ط١/ مكتبة الرشد، الرياض، ١٤٠٩هـ).

٣٢. المصنف في الأحاديث والآثار، لأبي بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي، تحقيق: كمال يوسف الحوت، (ط١/ مكتبة الرشيد، الرياض، ١٤٠٩هـ).

٣٣. المعجم الأوسط الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، (دار الحرمين، القاهرة، ١٤١٥هـ).

٣٤. معجم المصطلحات القانونية، عبد القادر اللامي، (بغداد، ١٩٩٠م).

٣٥. مغنى المحتاج، للشربيني، (د. ط، د. ت).

٣٦. المغنى في فقه الإمام احمد بن حنبل الشيباني، (دار الفكر، بيروت، ١٤٠٥هـ).

٣٧. الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة، الندوة العالمية للشباب الإسلامية WAM.

٣٨. موقع إيلاف الالكتروني في ٢٠ ديسمبر/ ٢٠٠٩ (www.sayyaraljmil.com) د.سيار الجميل.

٣٩. نصب الراية تخريج أحاديث الهداية، تحقيق محمد يوسف البنوري، (دار الحديث، مصر، ١٣٥٧هـ).

٤٠. نظرية التعسف في استعمال الحق، لمحمد الدريني.

٤١. الوجيز في شرح الأحوال الشخصية وتعديلاته د.أحمد الكبيسي، (ط٢/ شركة العاتك لطباعة الكتاب، القاهرة، ٢٠٠٦م).

ضوابط الشبهة في درء الحدود

د. إبراهيم محمود عباس

كلية الشريعة- قسم الفقه

مقدمة

الحمد لله الأعز الأكرم الذي علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم، والصلاة والسلام على النبي المعظم محمد هو أكرم من أوفى بالذمم، أرسله الله رحمة للعالمين فبلغ الرسالة وأدى الأمانة ونصح الأمة، وعلى اله وصحبه الطيبين الطاهرين وتابعيهم وتابعي تابعيهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد:

فان الله ﷻ شرّع عقوبات لجرائم الحدود، وحددها وقدرها في كتابه العزيز، وعلى لسان رسوله ﷺ، وفرض على الأمة ان تقيم تلك العقوبات وتطبقها عمليا متى استوفت أركانها وشروطها، ولم تكن هنالك شبهة تدرأها بأن ارتكبت الجريمة أو الحد في ظروف اضطرارية يؤدي في الغالب الى إسقاط العقوبة الحدية عنه بالكلية، أو تخفيف العقوبة إلى عقوبة تعزيرية، ذلك فالشريعة الإسلامية لا تهدف إلى الانتقام من الجاني، ولكنها تهدف بالدرجة الأولى إلى تقويم المنحرف عن جادة الصواب وإصلاحه والحفاظ على أمن المجتمع واستقراره، ويعتبر تطبيق مبدأ درء الحدود بالشبهات يعد مفخرة من مفاخر نظام العقوبات في الإسلام لما فيه من ضمان لحقوق الإنسان، والتي من ضمنها ضمان محاكمته على جرائمه محاكمة عادلة، وعدم معاقبته عقاباً لا يثبت بيقين أنه مستحق له.

أسباب اختيار الموضوع:

١- بيان عدالة الإسلام وحرصه الشديد أن لا تقع العقوبة إلا على من ثبت أنه ارتكب الجناية بصورة لا مجال للشك فيها.

٢- إثبات أن الهدف من تشريع العقوبات ليس الانتقام من الجناة والمسارعة في تنفيذها عليهم، وإنما الهدف إصلاحهم وحفظ أمن المجتمع واستقراره.

٣- إبراز صورة الإسلام الحقيقية ورغبته الأكيدة في الحفاظ على حقوق الأفراد وكرامتهم الإنسانية إزاء ما يقوم به أعداء هذا الدين من هجمة شرسة عليه ونشر الأضاليل بأنه دين العنف والدم، وقطع الرؤوس والأيدي، وإلهاب الظهور بالسياط.

٤- الحاجة إلى تقنين موضوع ضوابط الشبهة وصياغتها بلغة القوانين المعاصرة، حيث إنها مبثوثة في كتب الفقه في أبواب الحدود من غير جمع أو ترتيب.

منهجي في البحث:

رغم أهمية هذا الموضوع، فلا ادعي إنني قد أحرزت قصبة السبق في الكتابة حوله، فاختياري هذا ليس لأشيد بناء لم يكن موجودا ولا لأتدارك جانبا من الفقه كان مفقودا، فانه لا يكاد يخلو كتاب فقهي من الإشارة الى هذا الموضوع، لكن رغم وجود إشارات مختصرة في المصنفات الفقيهة القديمة، إلا ان بعضها كان أكثر إسهابا في الحديث عن موضوع الشبهات.

وقد جعلت بحثي هذا على مبحثين:

المبحث الأول: في التعريفات (الضابط، الشبهة، الدرء، الحد) وحكمه، وفيه مطلبين:

المطلب الأول: في التعريفات (الضابط، الشبهة، الدرء، الحد).

المطلب الثاني: حكم درء الحدود بالشبهات.

المبحث الثاني: أقسام الشبهة وضوابطها، وفيه مطلبين:

المطلب الأول: أقسام الشبهة.

المطلب الثاني: ضوابط الشبهة.

أما الخاتمة فقد جاءت لتسجيل أهم نتائج البحث التي توصلت إليها من خلال دراستي ضوابط الشبهة وأقسامها عند الفقهاء.

وأختم أخيرا بالشكر الى كل من مدَّ لي يد المساعدة أثناء إعداد هذه البحث بمشورة أو توجيه أو إعارة كتاب أو دعاء بالتوفيق أو مراجعة لما كتبت شكر الله ﷻ مساعيهم ووفقهم الى كل خير.

﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا ۚ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا ۚ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ ۖ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا ۚ أَنتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾[١]

آمين.

المبحث الأول
في التعريفات (الضابط، الشبهة، الدرء، الحد) وحكمه

المطلب الأول: في التعريفات (الضابط، الشبهة، الدرء، الحد)

وفيه أربعة فروع:

الفرع الأول: تعريف الضابط لغةً، واصطلاحا.

الضابط لغةً:

ضبط الشيء ضبطا لزمه وقهره وقوى عليه وضبط ضبطا عمل بكلتا يديه، الضبط لزوم شيء لا يفارقه في كل شيء ورجل ضابط شديد البطش والقوة والجسم(٢).

الضابط اصطلاحاً:

يتداخل مدلول لفظ الضابط عند الاصولين مع معاني مدلولات أخرى ويشتبه بها وقد أورثه هذا الأمر شيئا من الاشتراك المعنوي مع ألفاظ أخرى عديدة، وأتاح له- بحسب طبيعة الاستخدام الأصولي- ان يؤدي مهام أخرى غير مهمته الرئيسة وقصده الأساس، والتداخل بين الاصطلاحات ليس بالأمر المستغرب ولا النادر في مجال الدراسات الشرعية بمختلف توجهاتها، وتنوع نواحيها.

وقد اعتنى احد الباحثين بتتبع إطلاقات الضابط في معانيه الأخرى غير معناه، الا وهو الدكتور مثنى الضاري، فبعد الاستقراء وتتبع طرق معان الضابط الى إطلاقات أخرى ظهر انه على عدة معاني منها:

١-الضابط بمعنى المميّز أو الفارق.

٢-الضابط بمعنى الحاصر أو ما يفيد الحصر.

٣-الضابط بمعنى القدر المشترك (الجامع أو العلة).

٤-الضابط بمعنى الشرط.

٥-الضابط بمعنى الاطراد.

٦-الضابط بمعنى النص.

٧-الضابط بمعنى وجه الحصر.

٨-الضابط بمعنى المقياس.

٩-الضابط بمعنى أقسام الشيء(٣).

لقد ذكرت معاني الضبط على وجه الاختصار بما هو المطلوب من هذا البحث من دون إسهاب ولا إطناب.

بقي إن نبيّن ما نعنيه بمصطلح الضوابط في هذا البحث، ويتلخص في ان الضابط هو: }وعرفت الضوابط الفقهيّة بأنها: حكم كلي ينطبق على جزئياتؑ[٤]. وعلى هذا فلا فرق بين القواعد والضوابط. ومن أهل العلم من فرق بينهما بأن الضابط يجمع فروعًا وجزئيات من باب واحد، والقاعدة تجمع فروعًا من أبواب شتى[٥]. وبناء عليه عرفوا الضوابط الفقهيّة بأنّها: ما اختصّ بباب وقُصِد به نظم صور متشابهة[٦].

الفرع الثاني: تعريف الشبهة لغةً واصطلاحاً

الشبهة لغةً:

مأخوذة من شبه: وجمعها، شُبه وشبهات مثل غُرف وغرفات، واشتبهت الأمور وتشابهت، أي التبست فلم تتميز ولم تظهر، ومنه اشتبهت القبلة[٧].

الشبهة اصطلاحاً:

عرف الفقهاء الشبهة تعريفات كثيرة منها:

أولا: عرفها الحنفية بأنها:

١- }ما يشبه الثابت وليس بثابتؑ[٨]، وهذا التعريف فيه نوع من الغموض، وقد وضح الدكتور أحمد الكبيسي بقوله }إزالة هذا الغموض في التعريف فذكر: أن الشبهة تشبه الثابت من حيث أثره في دفع العقوبة ولا تشبهه في نفي الجريمة. إذ الجريمة واقعة مع الشبهة إلا أنها لم تصلح لترتب الحكم عليهاؑ[٩].

٢- الشبهة ما لم يتيقن كونه حراما أو حلالا[١٠]. وهذا التعريف قصر الشبهة على ما يتعلق بالحل والحرمة- أي الركن الشرعي للجريمة- ولم يتطرق إلى الشبهة في طرق الإثبات أو الشبهة في الفاعل.

ثانيا: عرف الشافعية الشبهة بأنها: }ما جهل تحليله على الحقيقة وتحريمه على الحقيقةؑ[١١] وهذا التعريف لا يختلف عن سابقه.

ثالثا: عرف الحنابلة الشبهة بأنها: }وجود صورة المبيح مع انعدام حكمه أو حقيقتهؑ[١٢].

وقد عزا هذا التعريف للحنابلة صاحب التشريع الجنائي. ولكن يعترض عليه أنه لا يوجد ما يدل على أن الحنابلة قد اعتمدوا هذا التعريف للشبهة. وما جاء في المغني من الكلام عن صورة المبيح جاء في معرض بيان رأي الإمام أبي حنيفة في إسقاط الحد على

من وطئ أحدى محارمه بعد العقد عليها، فكون هذا العقد عقداً باطلاً. لأنه عقد على محرمة، منع من أن يكون سبباً للإباحة، فإذا لم يثبت حكمه وهو الإباحة، بقيت صورته شبهة دارئة للحد(١٣).

أما بالنسبة للمالكية، فلم يرد في كتبهم تعريف للشبهة على الرغم من اهتمامهم في موضوعها، حسب ما توفرت لي من الكتب والمراجع- والله أعلم-.

ومن التعريفات المعاصرة للشبهة:

عرف الشيخ محمد أبو زهرة: }الشبهة بأنها: هي الحال التي يكون عليها المرتكب، أو تكون بموضوع الارتكاب ويكون معها المرتكب معذورا في ارتكابها، أو يعد معذوراً عذراً يسقط الحد عنه، ويستبدل به عقاباً دونه{(١٤).

وعرفها الزحيلي في وسائل الإثبات بأنها: }الشيء الغامض الذي يصاحب أمراً فيمتنع تمييزه عن غيره{(١٥).

الفرع الثالث: تعريف الدرء لغةً واصطلاحاً.

الدرء لغة: الدفع. درأت الشيء إذا دفعته(١٦)، ومنه قوله ﷻ: ﴿ وَيَدْرَؤُا۟ عَنْهَا ٱلْعَذَابَ أَن تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَٰدَٰتٍۭ بِٱللَّهِ ۙ إِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ ﴿٨﴾ ﴾(١٧) بمعنى يدفع عنها الحد(١٨) ومنه كذلك قوله ﷻ: ﴿ وَٱلَّذِينَ صَبَرُوا۟ ٱبْتِغَآءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنفَقُوا۟ مِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً وَيَدْرَءُونَ بِٱلْحَسَنَةِ ٱلسَّيِّئَةَ أُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمْ عُقْبَى ٱلدَّارِ ﴿٢٢﴾ ﴾(١٩) أي: يدفعون بالعمل الصالح العمل السيئ(٢٠).

واصطلاحاً:

درء الحدود بمعنى: دفع إيجابها وإقامتها بالبحث والنظر في ما يمنع ذلك(٢١) وكأن إيجاب الحد ومنعه يتدافعان. فتعمل الشبهة على دفع الوجوب.

الفرع الرابع: تعريف الحدود لغةً واصطلاحاً.

الحدود لغةً: حد، يحد، حدودا، ومفردها حد وأصل الحد: المنع والفصل بين الشيئين، ولذا يقال: للحاجز بين الشيئين حدا، لأنه يمنع اختلاط أحدهما بالآخر(٢٢).

الحد اصطلاحاً:

اختلفت عبارات الفقهاء في تعريف الحد وبيان ذلك فيما يأتي:

أولاً: عرفه الحنفية بأنه: }عقوبة مقدرة واجبة حقا لله تعالى{[٢٣].

ثانياً: عرف المالكية الحد: بأنه: }ما وضع لمنع الجاني من عوده لمثل فعله وزجر غيره{[٢٤].

ثالثاً: عرف الشافعية الحد بأنه: }عقوبة مقدرة وجبت حقا لله تعالى كما في الزنا، أو لأدمي كما في القذف{[٢٥].

رابعاً: عرف الحنابلة الحد بأنه: }عقوبة مقدرة شرعا في معصية لمنع الوقوع في مثلها{[٢٦].

من خلال التعريفات السابقة يتبين أن للعلماء رأيين في تحديد مفهوم الحد:

الرأي الراجح:

هو الرأي الذي يوسع دائرة الحدود لتشمل القصاص، أما تسمية عقوبات بعينها حدودا دون أن يدخل فيها القصاص، فهو عرف واصطلاح جرى عليه الفقهاء[٢٧]، ولكنه غير مسلم به، لأن كل ما يمكن بسببه تسمية الحد، حداً، موجود في القصاص:

١-فعقوبة القصاص عقوبة حددها الشارع وقدرها، كالحد.

٢-لأن القصاص كالحد يمنع من ارتكاب الجرائم، بقوله ﷻ: ﴿ **وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ** ﴿١٧٩﴾ ﴾[٢٨].

٣-وكلمة الحد لها معنى أوسع فمحارم الله ﷻ تسمى بالحدود. بقوله ﷻ: ﴿ **تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ** ﴿١٨٧﴾ ﴾[٢٩].

المطلب الثاني: حكم درء الحدود بالشبهات

ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية[٣٠]، والمالكية[٣١]، والشافعية[٣٢]، والحنابلة[٣٣]، إلى وجوب العمل بقاعدة (الحدود تدرأ بالشبهات). وقد نقل الإجماع على ذلك صاحب فتح القدير بقوله: }في إجماع فقهاء الأمصار على أن الحدود تدرأ بالشبهات كفاية{[٣٤].

وقال ابن المنذر: }وأجمعوا على أن درء الحد بالشبهات{[٣٥]. ولم يشذ من الإجماع إلا الظاهرية، لذلك سأختصر على دليل الجمهور لكي لا أسهب في تطويل هذا البحث.

استدل جمهور العلماء القائلون بوجوب العمل بقاعدة الحدود تدرأ بالشبهات بأدلة من السنة، والإجماع، والمعقول، وفي ما يأتي بيان هذه الأدلة:

أولا: الأدلة من السنة القولية والفعلية

أ. الأدلة من السنة القولية:

استدل الجمهور في أخذهم بقاعدة الحدود تدرأ بالشبهات على حديث }**ادرؤوا الحدود بالشبهات**{ وقد ورد هذا الحديث بعدة روايات وبعدة طرق مرفوعاً وموقوفاً وكلها لا تخلو من مقال، وفيما يلي بيان هذه الروايات:

أولاً- الأحاديث المرفوعة منها:

١- عن عائشة- رضي الله عنها- أن رسول الله ﷺ قال: }**ادرؤوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن كان له مخرج فخلوا سبيله، فإن الإمام أن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة**{[٣٦].

٢- عن علي ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: }**ادرؤوا الحدود ولا ينبغي للإمام إن يعطل الحدود**{[٣٧].

٣- عن ابي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: }**ادفعوا الحدود ما وجدتم لها مدفعا**{[٣٨].

وجه الاستدلال:

تبيّن من خلال هذه الاحاديث الدعوة إلى وجوب درء الحدود وإسقاطها إن وجد سبب لهذا الدرء، وفيه دليل على أنه يدفع الحد بالشبهة التي يجوز وقوعها كدعوى الإكراه أو أن المرأة أتيت وهي نائمة فيقبل قولها ويدفع عنها الحد ولا تكلف البينة على ما زعمته[٣٩].

ب- الأدلة من السنة الفعلية:

يؤيد هذه الأحاديث السالفة الذكر ما ورد من أفعال الرسول من انه كان يلقّن المقر الرجوع عن إقراره، وقد ورد ذلك في عدة أحاديث منها:

أ. أخرج البخاري ومسلم من حديث أبي هريرة وجابر- رضي الله عنهما-: }أنه أتى رجل رسول الله ﷺ وهو في المسجد فناداه فقال: يا رسول الله إني زنيت، فأعرض عنه، حتى ردد عليه أربع مرات، فلما شهد على نفسه أربع شهادات، دعاه النبي ﷺ فقال: **أبك جنون؟** قال: لا، قال: **فهل أحصنت؟** قال: نعم، فقال النبي ﷺ: **أذهبوا به فارجموه،** قال جابر: فكنت ممن رجمه، فرجمناه بالمصلى، فلما أذلقته(٤٠) الحجارة هرب، فادركناه بالحرة(٤١) فرجمناه{(٤٢).

وجه الاستدلال:

يدل الحديث على وجوب العمل بقاعدة الحدود تدرأ بالشبهات وأنه لابد من التثبت في إقامة الحد، ويلاحظ هذا من ترديد الرسول ﷺ للرجل، والإيماء إليه بالرجوع عن إقراره، والإشارة إلى قبول دعواه إن ادعى إكراها أو خطا أو غير ذلك، مما يكون سببا لدرء الحد عنه(٤٣).

ب. أخرج البخاري من حديث ابن عباس- رضي الله عنهما- لما أتى ماعز بن مالك رسول الله ﷺ معترفا بالزنا قال له رسول الله ﷺ: **لعلك قّبلت أو غمزت أو نظرت**، قال: لا يا رسول الله، وإنما صرح بما فعل، فعند ذلك أمر برجمه(٤٤).

وجه الاستدلال:

في هذا الحديث إشارة إلى تلقين الرجوع عن الإقرار بالزنا والاعتذار بشبهة.

ج. وأخرج أبو داود في سننه من حديث أبي أمية أن النبي أتي بلص قد اعترف اعترافا ولم يوجد معه متاع، فقال رسول الله ﷺ: **ما أخالك سرقت**، قال: بلى فأعاد عليه مرتين أو ثلاثا فأمر به فقطع(٤٥).

وجه الاستدلال:

يدل هذا الحديث على تلقين الرجوع عن الاعتراف والتكلم عند الجاني بكلام يفهم منه الرغبة في إنكار الحد فينكره وهذا التلقين مستحب للدرء لإسقاط حق المسروق منه وإنه لدرء الحد(٤٦).

ثانيا- الأحاديث الموقوفة على الصحابة ﷺ:

١-أخرج ابن أبي شيبة عن عمر بن الخطاب ﷺ قال: }**لئن أعطّل الحدود بالشبهات أحب لي من أن أقيمها بالشبهات**{(٤٧).

٢-روى البيهقي عن ابن مسعود ﷺ قال: }**إدرؤوا الحدود ما استطعتم فإنكم أن تخطوا في العفو خيرٌ من أن تخطئوا في العقوبة، إذا وجدتم لمسلم مخرجا فادرؤوا عنه الحد**{(٤٨).

٣-روي عن ابن مسعود وعقبة بن عامر ومعاذ بن جبل ﷺ أنهم قالوا: }**إذا اشتبه عليك الحد فادرأه ما استطعت**{(٤٩).

الاحتجاج بهذه الآثار:

بالرغم من أن هذه الأحاديث عن الرسول ﷺ والآثار عن أصحابه ﷺ لا تخلو أسانيدها من ضعف، إلا أن العمل بها ثابت لأن كثرة الروايات لا تخلو أسانيدها من روايات يقوي بعضها بعضا فتصلح للاحتجاج بها على وجوب درء الحدود بالشبهات(٥٠).

ثانيا: الأدلة من أفعال الصحابة ﷺ

١-ذكر الشوكاني عن عمر وعن عثمان- رضي الله عنهما- أنهما عذرا جارية زنت وهي أعجمية وادعت أنها لم تعلم التحريم(٥١).

٢- أخرج البيهقي عن عمر ﷺ أنه كتب له في رجل قيل له: متى عهدك بالنساء؟ قال: البارحة فقيل له: قد هلكت قال: ما علمت أن الله حرم الزنا، فكتب عمر ﷺ أن يستحلف ما علم أن الله حرم الزنا ثم يخلى سبيله(٥٢).

وجه الاستدلال:

يستدل من فعل عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان- رضي الله عنهما- أنهما قد اعتبرا الجهل بالتحريم، شبهة تدرأ الحد.

ثالثا: الإجماع

نقل هذا الإجماع صاحب فتح القدير وابن المنذر، كما تقدم ذكره(٥٣).

رابعا: المعقول

مما يدل على مشروعية العمل بقاعدة (الحدود تدرأ بالشبهات) مبدأ التشدد في إثبات الحدود سواء كان ذلك بالشهادة أو الإقرار خاصة فيما يكون خفيا عادة كالزنا فإنه لا يثبت إلا بالإقرار الصريح أربع مرات، أو بأربعة شهود عدول يصفون الزنا بما لا يوجد معه شك ولا ريب، ومما لا يكاد يطلع عليه أحد إلا إذا جاهر العاصي بمعصيته(٥٤).

وفيما يتعلق بسائر الحدود التي يمكن ان ترد الشبهة عليها، فاعتبار الشبهة وتأثيرها في الإحكام ينسجم أيضا مع مقصد الشارع الحنيف، وذلك لان المكلف قد يقوم بعمل أو يكون متلبسا بحالة معينة، وتلبسه بها يؤثر في مدى انطباق وصف التكليف عليه بشكل كامل.

المبحث الثاني
أقسام الشبهة، وضوابطها

المطلب الأول: أقسام الشبهة عند الفقهاء

سبق البيان أن جمهور العلماء من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة، قد اتفقوا على أن الحدود تدرأ بالشبهات ولكنهم اختلفوا في تقسيم وتفصيل هذه الشبهات وفيما يأتي بيان ذلك:

الفرع الأول: أقسام الشبهة عند الحنفية.

قسم الحنفية الشبهة ثلاثة أقسام: قسمان اتفق عليهما جمهور الحنفية، وقسم انفرد فيه الإمام أبو حنيفة، وبيان ذلك فيما يأتي(٥٥):

اولا- شبهة في الفعل:

وتسمى شبهة اشتباه، وشبهة مشابهة، وتثبت هذه الشبهة في حق من اشتبه عليه حل الفعل وحرمته، وليس هناك دليل شرعي يفيد الحل، فظن حل الفعل من غير أن يستند إلى دليل شرعي ضعيف أو قوي يفيد الحل أنه اعتمد في ظنه على ما لا يصلح أن يكون دليلا. ولذا قال الفقهاء }ظن غير الدليل دليلاً{[٥٦]، ولا بد من الظن وإلا لم تكن هناك شبهة، لأنه لا يوجد دليل يثبتها[٥٧]، وهذا الأمر الذي ظنه دليلا، وإن كان لا يصلح للاستدلال به على إباحة الفعل، إلا أنه صالح لأن يدرأ الحد لأن الحد يندرئ بالشبهات، أما مجرد الظن الخالي عن أي دليل فلا يدرأ به الحد.

قال العلامة ابن عابدين– رحمه الله تعالى–: }الشبهة في الفعل الذي هو الوطء، حيث كان مما قد يشتبه عليه حرمته لا في محله، وهي الموطوءة، لأن حرمة المحل هنا مقطوع بها إذ لم يقم فيه دليل ملك عارضه غيره يكن في حل المحل شبهة أصلاً{[٥٨].

مواضع شبهة الفعل:

من المواضع التي أوردها الحنفية في شبهة الفعل الحالات التالية:

١- من وطئ جارية أبيه، أو جارية أمه، أو جاريه جده، أو جارية جدته، أو جارية زوجته ففي جميع هذه الصور لا حد عليه والعلة في إسقاط الحد عنه في الحالات السابقة هي: أن الشخص ينبسط في مالهم، والمنفعة التي يحصل عليها ظن أنها عامة حل التمتع بجارية أحد هؤلاء الأقارب فهذا الاعتقاد بالحل أورث شبهة مسقطة للحد عنه.

٢- وطء مطلقته ثلاثا وهي لا زالت في عدتها منه، فلا حد عليه إذا قال: ظننتها تحل لي. فالحل هنا قد زال أصلاً بوجود الطلاق الثلاث، إلا أن بقاء الفراش، والحرمة على الأزواج أوجد موضع اشتباه على الزوج، وهو اعتقاده أنها تحل له نظراً لوجود الحرمة، ووجود الفراش، فصادف اشتباهه، موضع اشتباه وهي شبهة الاشتباه المسقطة للحد.

٣- ومثلها: العبد إذا وطئ جارية مولاه، وقال: ظننت أنها تحل لي، فالعبد وان كانت جارية مولاه حراما عليه إلا أن انبساطه في مال سيده، والسماح له بالتمتع بسائر منافع أموال سيده أوجدت لديه شبه في حل وطء جارية سيده على أساس أن وطأه لها يعتبر منفعة من سائر المنافع التي يباح له الاستمتاع بها، فصادف اشتباهه موضع اشتباه، فسقط عنه الحد لشبهة الاشتباه.

٤- ومنها: وطء آم الولد ما دامت في عدتها منه.

٥- وطء جارية مطلقته ثلاثا، ما دامت في عدتها منه.

٦- وطء المرتهن الجارية المرهونة في رواية كتاب الحدود، حيث إنه لا يحد إذا قال: ظننتها تحل لي. فلا حد عليه في رواية كتاب الحدود، أما على رواية كتاب الرهن، فلا حد عليه حتى ولو كان عالما بالتحريم، لأن الشبهة في رواية كتاب الرهن شبهة محل، أما في رواية كتاب الحدود، فالشبهة شبهة فعل، فلا بد لها من توفر ظن الشخص بحل الوطء من الجارية المرهونة.

قال في (شرح العناية على الهداية): }والجارية المرهونة في حق المرتهن في رواية كتاب الحدود يعني إذا قال المرتهن: ظننت أنها تحل لي لا يحد، وعلى رواية كتاب الرهن لا يجب الحد سواء ادعى الظن، أو لم يدع، كما في الجارية المشتركة، لأنه وطئ جارية انعقد له فيها سبب الملك، فلا يجب عليه الحل، اشتبه عليه أو لم يشتبه{[٥٩].

وقال المرغيناني: }فشبهة الفعل فى ثمانية مواضع جارية أبيه، وأمه، وزوجته، والمطلقة ثلاثا وهي في العدة، وبائنا بالطلاق على مال وهي في العدة، وأم ولد أعتقها مولاها وهي في العدة، وجارية المولى في حق العبد والجارية المرهونة في حق المرتهن في رواية كتاب الحدود{[٦٠].

ثانيا- شبهة المحل:

وتسمى شبهة حكمية وشبهة ملك.

وسميت شبهة محل: لأنها نشأت عن دليل موجب للحل في المحل. وتسمى حكمية أي: الثابت شبهة حكم الشرع بحل المحل[٦١]. وتتحقق هذه الشبهة بسب وجود دليل شرعي نافي للحرمة ولا تتوقف على ظن الفاعل واعتقاده، لذلك فهي قائمة سواء اعتقد الفاعل الحل أو لم يعتقد، وهي غير قاصرة عليه لأن سبب الشبهة ثبوت الدليل[٦٢].

أمثلة على مواضع شبهة المحل:

١- الأب إذا وطىء جارية ولده فلا حد عليه لقوله ﷺ: }**أنت ومالك لأبيك**{[٦٣]، فالحديث وان لم يكن يفيد حقيقة ملك الأب لمال ولده، فقد ورث شبهة ملك الأب لمال ولده فكأن مال الولد مال لأبيه، فيندرىء عنه الحد.

٢- وطء الشخص لمعتدته المطلقة منه طلاقاً بائناً بالكنايات، فلا حد عليه لقول أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ﷺ: }**الكنايات رواجع**{[٦٤] ولاختلاف الصحابة ﷺ في المطلقة بالكنايات هل هي رجعية أم بائنة؟[٦٥]

٣- الجارية المبيعة إذا وطئها البائع قبل تسليمها للمشتري، فلا حد عليه، لشبهة بقاء يده عليها، وكون ملك المشتري لم يستقر عليها بعد.

٤- وطء الجارية المجعولة مهراً إذا وطئها الزوج قبل تسليمها للزوجة، لأن الملك لم يستقر للزوجة بعد، ولأن يده كانت مسلطة عليها، فأورث بقاء الأمة فى يده شبهة إباحة الوطء.

٥- وطء الجارية المشتركة بينه وبين غيره فشبهة الملكية ثابتة فيها، لكونه يملك نصف الأمة الموطوءة، فندرأ عنه الحد.

٦- وطء المرتهن الجارية فوجود الرهن عند المرتهن بموجب عقد الرهن انعقد في الرهن سبب ملك المرتهن للجارة المرهونة، فكأن المرتهن صار مستوفياً لحقه بموجب العين المرهونة، فصار مستوفيا، ومالكاً بالهلاك من وقت هلاك الشيء المرهون من اجله، فصارت العين المرهونة كالجارية المشتراة، والخيار فيها للبائع[٦٦].

فجميع الحالات السابقة لا يحد فيها الواطئ حتى ولو كان يعتقد التحريم، لأن المسقط للحد هي شبهة المحل التي ورثها الدليل المفيد للحل.

قال الكمال بن الهمام- رحمه الله تعالى-: }والشبهة في المحل في ستة مواضع جارية ابنه، والمطلقة طلاقاً بائناً بالكنايات، والجارية المبيعة إذا وطئها البائع قبل تسليمها للمشتري، والمجعولة مهراً إذا وطئها الزوج قبل تسليمها للزوجة... والمشتركة بين الواطىء وغيره، والمرهونة إذا وطئها ألمرتهن في رواية كتاب الرهن... ففي هذه المواضع لا يجب الحد، وان قال: علمت أنها عليّ حرام؟ لأن المانع هو الشبهة، وهي ههنا قائمة في نفس الحكم{[٦٧].

وتتفق شبهة الفعل مع شبهة المحل في كون الحد يسقط بهما، وقد لا يسقط بهما التعزير، ولكن شبهة الفعل تخالف شبهة المحل في كون النسب لا يثبت بشبهة الفعل، بخلاف شبهة المحل، فهو يثبت بها إذا ادعاه الواطئ، كما أن شبهة الفعل لا تتحقق إلا بظن الفاعل أن الفعل حلال له في موضع يمكن التباسه عليه، بخلاف شبهة المحل، فلا

تفتقر الى هذا الشرط، لأن مصدر شبهة المحل ناتج من الدليل المفيد للحل، والذي عارضه دليل أقوى منه يفيد التحريم.

ثالثا- شبهة العقد:

قال بها الامام أبو حنيفة وسفيان الثوري وزفر، وخالف أبو يوسف والجمهور(٦٨)، وهذه الشبهة تعني: ان وجود صورة العقد مع انعدام حكمه وحقيقته تكفي بذاتها لإيجاد الشبهة، فإذا حصل الإيجاب والقبول في عقد نكاح مجمع على تحريمه وحصل الوطء بناء على هذا العقد، فإن الوطء في مثل هذا النوع من النكاح وطء شبهة، يندرىء معه الحد.

قال الإمام الكاساني: }والأصل عند أبي حنيفة عليه الرحمة أن النكاح إذا وجد من الأهل مضافا الى محل قابل لمقاصد النكاح يمنع وجوب الحد سواء كان حلالا أو حراما، وسواء كان التحريم مختلفا فيه أو مجمعا عليه، وسواء ظن فادعى الاشتباه أو علم بالحرمة{(٦٩).

ومن أمثلتها: نكاح واحدة من المحارم بعد العقد عليها. للعلماء في هذه المسألة رأيان:

الرأي الأول: يرى أبو حنيفة أن من عقد على إحدى محارمه عالما بالحرمة بناء على هذا العقد فإنه لا يحد لشبهة العقد.

واستدل بما يلي:

إن العقد وقع على محله وهو أنثى من بنات آدم، إذ محل العقد ما يقبل مقصوده، ومقصود عقد النكاح التوالد والسكن، وهذا يتحقق في كل أنثى، والعقد أن لم يورث حقيقة الحل إلا أنه أورث شبهة تدرأ الحد والدليل على أن الأنثى هر محل النكاح هو النصوص والمعقول.

فمن النصوص قوله ﷻ: ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾ ﴾(٧٠).

وبما أن لفظ النكاح صدر من أهله (وهو الرجل) مضافا إلى الأنثى التي هي محل النكاح فأورث شبهة تدرأ الحد، وكثير من الآيات في القران الكريم.

أما من المعقول: فلأن الأنثى محل صالح لمقاصد النكاح، ومحل التصرف ما يقبل مقصوده، ومع قيام المحلية حقيقة، إلا أن الشرع أخرجها من أن تكون محلا للنكاح

شرعا، فالعقد أن لم يفد حقيقة الحل، إلا أنه أورث شبهة، لأن الشبهة ما يشبه الثابت وليس بثابت(٧١).

الرأي الثاني: وجوب الحد اذا علم الحرمة، هذا ما ذهب إليه ابو يوسف ومحمد والجمهور (٧٢).

واستدلوا بما يأتي:

١- هذا الوطء وطء في فرج محرم، ليس فيه ملك، ولا شبهة ملك، والواطئ عالم بالتحريم لذا يجب الحد كما لو لم يوجد العقد.

٢- العقد لم يصادف محله فلا ينعقد، إذ محل العقد ما يقبل حكمه وحكم العقد حل المحل، وهذه المعقود عليها من المحرمات على التأبيد فلا تحل بحال من الأحوال لقوله ﷻ: ﴿ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۖ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ ۚ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ ۚ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً ۚ وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿٢٤﴾ ﴾(٧٣). بعــد أن ذكـــر الله ﷻ المحرمات من النساء.

٣- لا يعتبر العقد شبهة وإنما هو جناية توجب العقوبة تضاف إلى جريمة الزنا(٧٤).

الرأي الراجح:

الراجح في هذه المسألة أن شبهة العقد لا تصلح لدرء الحدود للاسباب الاتية:

١. قوة الأدلة التي استند إليها أصحاب الرأي الرافضون لهذه الشبهة خاصة أن حرمة المحارم ثابتة بالنصوص القطعية.

٢. ان مجرد العقد على المحارم أمر لا يستسيغه عقل، ولا تقبله فطرة سليمة، وذلك لأن الحرمة هنا مزدوجة، فهي تجمع مع حرمة الزنا الذي هو عام في كل النساء، تجمع كذلك حرمة نكاح هؤلاء المحرمات.

٣. ان اتخاذ العقد شبهة تدرأ الحد فيه تمييع لإحكام الشريعة وإتاحة الفرصة للمنحرفين للتهرب من العقوبة والإفلات منها.

الفرع الثاني: أقسام الشبهة عند المالكية.

قسم المالكية الشبهة الدارئة للحد ثلاثة أقسام هي:

اولا– الشبهة من الواطئ: وتتحقق في الرجل إذا وجد المرأة الأجنبية على فراشه فوطئها يظنها زوجته، أو أمته، فلا حد عليه لاعتقاده أن الموطوءة زوجته، أو أمته، وهذا الاعتقاد صادف محلا قابلا له، لأن الغالب أن لا ينام على فراشه إلا زوجته أو أمته، فالاعتقاد يقتضي عدم الحد، لأنه يعتقد الإباحة، ولكن كون اعتقاده غير مطابق للواقع يقتضي الحد، فحصلت الشبهة.

ثانيا– شبهة في الموطوءة: ومثل لها بالأمة المشتركة إذا وطئها أحد الشريكين، فلا حد عليه، وهي ما تسمى عد الحنفيين بشبهة الفعل أو شبهة الملك.

ومن أمثلتها ما يلي:

أ. الرجل المجاهد إذا وطئ الجارية من الغنيمة قبل القسمة وبعد الاحراز، فلا حد عليه، لشبهة الملكية.

ب. الرجل إذا وطيء جارية ولده، فلا حد عليه، لقوله ﷺ: }**أنت ومالك لأبيك**{.

ووجه الاستدلال من هذا: أن الحديث فيه الدلالة على أن مال الولد لأبيه، والحديث إن لم يكن يدل على ذلك دلالة حقيقية، فلا أقل من أنه يورث شبهة ملكية مال الولد لأبيه.

ج. الرجل إذا أخذ من مال ولده، فلا حد عليه لشبهة الملكية لقوله ﷺ: }**أنت ومالك لأبيك**{(٧٥).

ثالثا– الشبهة في الطريق: وتتحقق في كل وطء اختلف العلماء في إباحته، مثل نكاح المتعة، والنكاح بلا ولي. فقول المحرم يقتضي الحد، وقول المبيح يقتضي عدم الحد، فحصلت الشبهة(٧٦) وشبهة الطريق هذه هي شبهة الملك، أو شبهة المحل عند الحنفية، لأن القول بالحل ليس لاعتقاد الشخص بالحل، وإنما من الفقهاء القائلين بالحل، وكل نكاح فاسد لا حد فيه عندهم(٧٧).

أما النكاح المجمع على بطلانه ونكاح المحرمات على التأبيد ففيه الحد عندهم، ولذا فهم يتفقون مع الصاحبين– أبو يوسف ومحمد– رحمهما الله تعالى– في عدم الاخذ بشبهة العقد التي يأخذ بها الإمام أبو حنيفة– رحمه الله– في درئه للحد، وهذا على رأي من قال: إن مذهب الصاحبين وجوب الحد في كل نكاح مجمع على تحريمه سواء كان مؤبداً أو مؤقتاً.

قال العلامة ابن رشد- رحمه الله-: }وبالجملة: فالأنكحة الفاسدة داخلة في هذا الباب[٧٨] وأكثرها عند مالك تدرأ الحد إلا ما انعقد منها على شخص مؤبد التحريم بالقرابة مثل الأم، وما أشبه ذلك مما لا يعذر فيه بالجهل{[٧٩].

وقال العبدري: }من تزوج خامسة، أو امرأة طلقها ثلاثا قبل أن تنكح زوجا غيره، أو أخته من الرضاع أو النسب أو شيئا من ذوات المحارم عامدا عارفا بالتحريمأقيم عليه الحد ولم يلحق به الولد{[٨٠].

الفرع الثالث: أقسام الشبهة عند الشافعية.

الشبهة عند الشافعية ثلاثة أقسام:

أولا- الشبهة في الفاعل: وتتحقق هذه الشبهة في حق من اشتبه عليه الفعل دون غيره كمن وطىء أجنبية يظنها زوجته، أو أمته، فيصدق عندهم في ظنه مع يمينه، وهذا شرط انفرد به بعض الشافعية عن غيرهم.

والشبهة في الفاعل عند الشافعية هي ما يسميها الحنفية بشبهة الفعل أو شبهة الاشتباه ويسميها المالكية بالشبهة في الواطئ.

قال صاحب (المهذب): }وان وجد امرأة في فراشه، فظنها أمته أو زوجته فوطها لم يلزمه الحد لأنه يحتمل ما يدعيه من الشبهة{[٨١].

ومن أمثلة هذه الشبهة: الشخص يطأ جارية زوجته، ويقول ظننت أنها تحل لي، وكان ممن يعذر بهذا الاعتقاد لجهله، فلا حد عليه لوجود الشبهة في مكان موضع اشتباه، أما لو وطئها عالما بالمحرمة فإنه يحد لعدم الشبهة[٨٢].

ثانيا- الشبهة في المحل:

أو شبهة الملك، تقوم هذه الشبهة كلما كان المحل مملوكا للفاعل، ومن حقه التسلط عليه شرعا فهي لا تعتمد على ظن الفاعل وهذه الشبهة يسميها الحنفية بشبهة المحل، أو شبهة الملك ويسميها المالكية بالشبهة في الموطؤة، فهذه الشبهة لا حد فيها عند الشافعية حتى ولو كان عالما بالتحريم.

ومن أمثلتها ما يلى:

١- من وطئ أمته التي لم تستبرأ من غيره.

٢- من وطئ أمة ولده لشبهة الملكية لقوله ﷺ: }**أنت ومالك لأبيك**{[٨٣].

٣- أمته التي هي محرم له بنسب أو رضاع أو مصاهرة حرمة عليه بوطء شبهة كأم من وطئها بشبهة.

٤- أمته المتزوجة من غيره، أو المعتدة، أو الوثنية، أو المجوسية، ومنها: من وطىء أجنبية زفت إليه على أنها زوجته، وقلن له النساء إنها زوجته فلا حد.

٥- ومنها: سرقة الأب، والأم من مال ولدهما فلا حد لشبهة الملكية.

٦- ومنها: سرقة المسلم من بيت مال المسلمين فلا حد، لان له فيه حقاً.

٧- ومنها: الفقير إذا سرق من غلة وقف على الفقراء، فلا قطع عليه، لأن له فيه حقا ولو سرق منها غير الفقير قطع لعدم الشبهة.

فالحالات السابقة من قبيل الشبهة في المحل، ولا يجب معها الحد سواء اعتقد الحل أو الحرمة، لأن الشبهة ثابتة بالدليل الذي يفيد شبهة الحل، وان كان الأصل الحرمة، فلا عبرة هنا باعتقاد الشخص.

قال صاحب (أسنى المطالب): }فيسقط- اي لحد- بالشبهة في المحل، كوطء زوجة له حائض، أو صائمة أو محرمة وأمة له لم تستبرأ، أو أمة ولده... وكذا أمة له هي محرم له بنسب أو رضاع أو مصاهرة... أو أمة مشتركة بينه، وبين غيره أو أمة له متزوجة، أو معتدة، أو وثنية[٨٤].

وقال (الشيرازي): }ولا يقطع فيما له فيه شبهة... فان سرق مسلم من بيت المال لم يقطع{[٨٥].

ثالثاً- الشبهة في الطريق أو الجهة:

وتتحقق هذه الشبهة في كل فعل حلال عند قوم، وحرام عند آخرين.

ومثالها:

١- النكاح بلا ولي فهو جائز عند الحنفية.

٢- النكاح بلا شهود، فهو جائز عند المالكية.

٣- نكاح المتعة جائز عند ابن عباس.

٤- نكاح الشغار.

٥- نكاح المحلل.

٦- شرب الخمر للتداوي.

فكل هذه الأمور لا حد فيها، سواء اعتقد الشخص الحل أو الحرمة، لأن الشبهة ليست ناتجة عن اعتقاد الشخص بالحل، وانما مرجعها اختلاف العلماء في الحل والحرمة[٨٦].

قال (البيروتي): }وبالشبهة في الجهة... وهي اباحة بعض العلماء الوطء بجهة كالنكاح بلا ولي كمذهب أبي حنيفة، أو بلا شهود كمذهب مالك، ونكاح المتعة كمذهب ابن عباس{[٨٧].

الفرع الرابع: أقسام الشبهة عند الحنابلة

فقهاء الحنابلة لم يأتوا بأنواع الشبهة في كتبهم إلا أنهم أوردوا حالات يسقط فيها الحد عندهم، وسنبين كل حالة إلى نوع الشبهة التي أسقطت الحد.

ومن الأمثلة على ذلك:

١- فمن الحالات التي أوردوها على شبهة الملكية ما يلي:

ذكر صاحب (شرح منتهى الإرادات) أن الشخص لو وطئ أمته المحرمة عليه أبدا برضاع، أو غيره كموطوءة ابيه أو ابنه، أو أمة زوجته، أو أمته المعتدة، أو المجوسية، أو أمة له فيها شرك، أو لولده فيها شرك، أو لمكاتبه فيها شرك، أو لبيت المال فيها شرك، ففي جميع الصور السابقة لا حد عليه عندهم.

وذكر الشيخ البهوتي: أن العلة في هذا هي شبهة ملك الواطئ، أو لتمكن الشبهة في الملك، وهذه الشبهة محل اتفاق بين الفقهاء، فهم متفقون على أن مصدر الشبهة هو الدليل الذي يفيد الحل مع معارضته بدليل قوي يفيد التحريم، إلا أن الفقهاء قد يختلفون في بعض الصور، فبعضهم يدرأ فيها الحد، لأنها محل شبهة في نظره، في حين أن البعض يوجب فيها الحد، لأنها لم تصادف الشبهة كما يرى.

قال في (شرح منتهى الإرادات): }فلو وطئ زوجته أو سريته في حيض أو نفاس أو دبر ها فلا حد عليه لأنه وطء صادف ملكا أو وطئ أمته المحرمة أبدا برضاع أو غيره كموطوءة أبيه أو ابنه أو أم زوجته أو وطئ أمته المزوجة أو أمته المعتدة أو أمته المرتدة أو

أمته المجوسية أو وطئ أمة له فيها شرك أو لولده فيها شرك أو لمكاتبه فيها شرك أو لبيت المال فيها شرك فلا حد لشبهة ملك الواطئ أو ولده لتمكن الشبهة في ملك ولده لحديث أنت ومالك لأبيك (88).

٢- ثم ذكر نوعا أخر من الحالات التي يدرأ فيها الحد عندهم للشبهة، على أن الشبهة هي: ظن الشخص بالحل في موطن صالح لذلك الظن، وهذا ما يسمى بشبهة الفعل أو شبهة الاشتباه عند الحنفية وما يسمى عند المالكية بالشبهة في الواطئ وعند الشافعية بالشبهة فى الفاعل.

ومثل لها الشيخ البهوتي- رحمه الله تعالى- لهذه الشبهة }وطئ امرأة وجدها على فراشه أو في منزله ظنها زوجته أو أمته أو ظن أن له فيها شرك أو لولده فيها شرك فلا حد أو دعا ضرير امرأته أو أمته فأجابته غيرها فوطئها فلا حد لاعتقاده إباحة الوطء بما يعذر فيه مثله أشبه من أدخل عليه غير امرأته أو جهل زان تحريمه أي الزنا لقرب إسلامه أو نشئه ببادية بعيدة عن القرى أو جهل تحريم نكاح باطل إجماعا ومثله يجهله فلا حد ويقبل قوله إذن لأن عمر ﷺ قبل قول مدعي الجهل بتحريم النكاح في العدة فإن نشأ بين المسلمين وادعى جهل تحريم ذلك لم يقبل منه لأنه لا يخفى على من هو كذلك أو ادعى واطئ امرأة أنها زوجته وأنكرت زوجيته فلا حد لأن دعواه ذلك شبهة لاحتمال صدقه (89).

٣- ثم ذكر الشيخ البهوتي- رحمه الله- نوعاً آخر من الحالات التي لا حد فيها عندهم وسماها: الشبهة في الجهة، ومثل لها بالآتي:

بكل وطء وقع بعد نكاح مختلف فيه كالنكاح بلا ولي، أو بلا شهود أو نكاح المتعة أو وطئ في ملك بشراء فاسد بعد قبضه للبيع، فلا حد عليه، وذلك لشبهة الجهة التي أباحها البعض من العلماء، وحرمها البعض الآخر منهم فاندرأ الحد لذلك الاختلاف بين الحل والحرمة(90).

وقال ابن قدامة: }ولا يجب الحد بالوطء في نكاح مختلف فيه كنكاح المتعة والشغار والتحليل والنكاح بلا ولي ولا شهود ونكاح الأخت في عدة أختها البائن ونكاح الخامسة في عدة الرابعة البائن ونكاح المجوسية وهذا قول أكثر أهل العلم لأن الاختلاف في إباحة الوطء فيه شبهة والحدود تدرأ بالشبهات (91).

المطلب الثاني : ضوابط الشبهة

من خلال استقراء البحث عن الشبهة تبيّن ان هناك ضوابط للشبهة لكي تدرأ الحد عن مرتكبها، ومن هذه ضوابط وأهمها:

أولا- ناشئة عن دليل يوهم الحل:

من ضوابط الشبهة لتكون مؤثرة فيما يدخل عليه أن تكون مستندة لدليل، لان استنادها لدليل مقبول يجعل الحكم بشهادة الشرع لهذه الشبهة واعتبرها، فمن ذلك ما نص عليه الجمهور من إن الأب لا يحد إن وطء جارية ابنه للشبهة، لان للأب ولاية تملك مال ابنه، وذلك لقول النبي ﷺ: }**أنت ومالك لأبيك**÷[٩٢]، وكذلك بعدم قطع في سرقة الماء المحرز بالأواني عند الحنفية والحنابلة خلافا للمالكية والشافعية، لأنه وان صار مملوكا بالحرز إلا انه بقيت فيه شبهة الشركة المستندة لحديث النبي ﷺ: }**المسلمون شركاء في ثلاث الماء والكلأ والنار**÷[٩٣] فعدم القطع هنا بسب شبهة الشركاء المستندة للحديث الشريف، واعتبرت هذه الشبهة بسبب استنادها لنص يشهد لها.

يقول المرغاني: }الماء المحرز في الأواني وأنه صار مملوكا له بالإحراز وانقطع حق غيره عنه كما في الصيد المأخوذ إلا أنه بقيت فيه شبهة الشركة نظرا إلى الدليل وهو ما روينا حتى لو سرقه إنسان في موضع يعز وجوده وهو يساوي نصابا لم تقطع يده÷[٩٤].

ويقول المرداوي: }ولا يقطع بسرقة الماء على الصحيح من المذهب÷[٩٥].

بينما ذهب المالكية والشافعية الى عدم اعتبار هذه الشبهة مؤثرة تمسكا بعموم ادلة قطع يد السارق التي لا تفرق بين سرقة ما هو مباح بالاصل أو لا.

يقول الخرشي: }من سرق من الماء أو الحطب أو من غير ذلك مما هو مباح في الأصل، ويملك بوضع اليد من حرز مثله ما يساوي ثلاثة دراهم خالصة، فأنه يقطع لعموم الآية÷[٩٦].

ويقول الشربيني: }ويقطع بسرقة معرض للتلف كهريسة وفواكه، وبقول كذلك وبماء وتراب÷[٩٧].

ثانيا- ألا يجد المضطر بديلا عن الحرام:

وأن يتأكد المضطر من أنه لا يستطيع الحصول على أكل أو شراب حلال طيب، كأن لم يجد في المنطقة التي وجد فيها سكانا يطلب منهم ما يدفع به الهلاك عن نفسه، أو كان بمنطقة يمكن أن يحصل على طعام وشراب حلال لكنه لا يقدر على المشي أو الركوب واذا فعل ازداد ألماً وجوعاً وعطشاً وربما يهلك، ولا يجد أمامه إلا الحرام، ولا يوجد بديلا عنه فله أن يتناول ذلك بقدر ما يزيل عنه الضرر.

قال ابن حزم- رحمه الله-: }وحد الضرورة أن يبقى يوم وليلة لا يجد ما يأكل أو ما يشرب فإن خشي الضعف المؤذي، الذي إن تمادى أدى إلى الموت حل له الأكل{[٩٨]، إذن فليس كل مدع للاضطرار يعتبر كذلك بل من تأكد أنه سيهلك إذا لم يتناول الحرام من شرب خمر أو يرتكب محرما كالسرقة، ولم يجد بديلا عن الحرام بعد البحث والسؤال والصبر.

ثالثا- اقتران الضرورة بسبب يوجبها غالبا:

قد تكون الضرورة شبهة قوية، إذا ما اقترنت بأحد الأسباب التي تتوجب التخفيف ورفح الحرج عن المكلف، وحثه عن إتيان الرخص أكثر من العزائم، ومن بين هذه الأسباب هو السفر فأن الشارع الحكيم خفف عن المكلف في أداء كثير من الواجبات، حتى لا يقع في الحرج والمشقة. ومن الرخص تقصير الصلاة والإفطار في رمضان، والتعامل بالرهن وغيرها، والاضطرار إلى ارتكاب حد من الحدود وخاصة إذا كان السفر بعيدا، وطويلا أو كان لجهاد. فمتصور أنه إذا ادعى مرتكب الحد، الاضطرار يكون في غالب الأحيان صادقا، لأن السفر مظنة ذهاب المال ونفاذ الزاد، فقد لا يجد المسافر من يسأل حاجته لوجوده في مكان خال من السكان، وقد يكون سفر جهاد، فيلجأ المجاهد إلى مكان محاصر، ولا يجد سبيلا إلى الحلال الطيب، فقد يشرب الخمر عند الغصة والعطش الشديد، وقد يسرق أكلا يسد به رمقه وغيرها، ومع ذلك فالقاضي مكلف بأن يتأكد من صحة ما يدعيه المضطر المسافر وله أن يكشف بوسائله الخاصة عن صحة ادعائه وقد اتفق الفقهاء[٩٩] على أن السفر المشروع لطلب الرزق أو العلم أو الجهاد تباح فيه الضرورة وللمسافر أن يأتي المحرم إذا لم يجد غيره حفاظا عن نفسه.

رابعا- ان لا يقبل في دار الإسلام العذر بجهل الأحكام:

لا يعد الجهل عذرا ولا شبهة مسقطة للحدود إذا ادعاه شخص نشأ بين المسلمين في بلاد الإسلام أين تشتهر الأحكام الشرعية والخطاب صار متيسر الإصابة بالاشتهار، فيمكنه السؤال عن أحكام الإسلام وترك السؤال والطلب يعد تقصيرا منه قال الله ﷻ: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٤٣﴾﴾[١٠٠].

فتوفر العلماء في دار الإسلام الذين يعلمون الحلال والحرام، وإمكان سؤالهم واستفسارهم عن أمور الشرع يجعل مدعي الجهل كاذبا في دعواه.

}ففرض العامي الذي لا يشتغل باستنباط الأحكام من أصولها لعدم أهليته فيما لا يعلمه من أمر دينه ويحتاج إليه أن يقصد أعلم من في زمانه، وبلده فيسأله عن نازلته فيمتثل فيها فتواه، وعليه الاجتهاد في أعلم أهل وقته بالبحث عنه{[١٠١].

فلو أخذنا بدعوى الجاهل واعتبرنا الجهل شبهة دارئة للحد، على شخص نشأ بين المسلمين في دار الإسلام، للجأ الناس الذين يرتكبون الجرائم إلى الاعتذار بالجهل وعدم معرفتهم الأحكام الشرعية وهذا يؤدي الى تعطيل الأحكام والحدود، فلا يقبل في دار الإسلام العذر بجهل الإحكام.

خامسا- انتشار الجهل وصعوبة السؤال:

فقد يكون الجهل عذرا إذا ارتكب شخص جريمة تقتضي حدا، وكان يعيش ببادية بعيدة جدا عن المسلمين وعن العلماء الذين يعلمونه أحكام الشرع والفروع الفقهية أو يعجز على طلب العلم الشرعي، أو يصعب عليه السؤال، والبحث لبعده عن المسلمين. وصعوبة السؤال، وانتشار الجهل في بلده، أو مجتمعه الذي يعيش فيه، روي حذيفة بن اليمان مرفوعا: }يدرس الإسلام كما يدرس وشي الثوب حتى لا يدري صلاة ولا صيام ولا نسك ولا صدقة وليسري على كتاب الله- عز وجل- في ليلة فلا يبقي في الأرض آية. وتبقي طوائف من الناس- الشيخ الكبير والعجوز- يقولون: أدركنا آباءنا على هذه الكلمة لا إله إلا الله فنحن نقولها{ فقيل لحذيفة: ما تغني عنهم لا إله إلا الله وهم لا يدرون لا صلاة ولا صيام ولا نسك ولا صدقة؟ فأعرض عنه حذيفة ثم ردها ثلاثا كل ذلك يعرض عنه حذيفة. ثم أقبل في الثالثة فقال: }تنجيهم من النار، تنجيهم من النار، تنجيهم من النار{[١٠٢].

الحديث ظاهر في العذر بالجهل، وأنه شبهة، خاصة عندما يرفع العلم ويفشو الجهل ولا يجد الناس من يسألون ولا من يعلهم أمور دينهم.

قال ابن القيم– رحمه الله–: }إن العذاب يستحق لسببين: أحدهما الإعراض عن الحجة وعدم إرادتها والعمل بها وبموجبها، والثاني: العناد لها بعد قيامها وترك إرادة موجبها، فالأول كفر إعراض، والثاني كفر عناد، وأما كفر الجهل مع قيام الحجة وعدم التمكن من معرفتها فهذا الذي نفى الله التعذيب عنه حتى تقوم حجة الرسل{(١٠٣).

والشخص الذي يعيش في بادية بعيدة عن العلماء والمسلمين ويصعب طلب العلم عليه، فلا يكون معرضاً ولا معانداً.

سادسا– عدم العلم باللغة العربية التي يترتب عليها معرفة الأحكام الشرعية:

فقد يرى علماء الأصول أن معرفة اللغة العربية شرط من شروط الاجتهاد حتى يتمكن المجتهد من معرفة الأوجه المختلفة للأدلة الشرعية والوقوف عليها ليستنبط أحكاما جديدة، ولكن تعلم العربية ليس مقصورا على المجتهد فقط، بل كذلك الشخص الذي ليس عربياً، وأسلم فإنه لا يستطيع تعلم أحكام الإسلام بدون معرفة اللغة العربية، وقد يكون جهله بأحكام الشرع بسبب عدم معرفته اللغة العربية شبهة قوية تدرأ عنه الحد خاصة إذا لم يجد كتبا مترجمة تبين له أحكام الشرع.

}يرى الأصوليون أن من لا يعرفون اللغة العربية، ولا يستطيعوا فهم أدلة التكليف الشرعية كاليابانيين وغيرهم لا يتم تكليفهم حتى يستطيعون الفهم إما بتعليم العربية أو ترجمة الأدلة إلى لغاتهم أو مسلم يفهمهم{(١٠٤).

فادعاء مسلم غير عربي الجهل أمام القاضي، دفاعا عن نفسه حتى يسقط عنه الحد يعتبر شبهة قوية تدرأ عنه الحد.

وقد روي }ان رجلا كانت له جارية قد صامت وصلت وهي أعجمية لم تفقه أي جاهلة جهلا مطبقا، فلم يرعه إلا حملها وكانت ثيباً، فذهب إلى عمر بن الخطاب فزعا فحدثه فقال: أنت الرجل لا تأتي بخير، فأرسل إليها عمر، فسألها قائلا: أحبلت؟ قالت: نعم من مرعوش بدرهمين. فصادف عنده عثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب وعبد الرحمن بن عوف ﭭ فقال: أشيروا علي وكان عثمان جالسا فاضطجع، فقال علي وعبد الرحمن: قد وقع

عليها الحد فقال: أشر عليّ يا عثمان: قال: قد أشار عليك أخوتك، فقال: أشر علي أنت، فقال عثمان: أراها تستهل به كأنها لا تعرفه فليس الحد إلا على من علمه، فأمر بها عمر فجلدت مائة جلدة ثم غربها وقال: صدقت والذي نفسي بيده وما الحد إلا على من علمه‹[١٠٥].

لقد كاد الخليفة عمر ﷺ أن يرجم الجارية بإقرارها لولا أن درأ عنها الحد لعدم علمها بإشارة عثمان، وقد يكون جهلها وهي التي تعيش في مجتمع مسلم مليء بالصحابة والعلماء يعود إلى كونها أعجمية لم تتمكن من فهم الأحكام الشرعية لأنها لا تعرف اللغة العربية.

سابعا– ألا يتعلق الجهل بحقوق الناس:

فلا يعتبر الجهل شبهة تدرأ الحدود إذا تعلق الأمر بحقوق الناس حتى لا تضيع، ويتعدى الناس على بعضهم البعض وتنتشر المظالم وهذا ما لا يرضياه الشارع الحكيم، فالجاهل مخاطب ومكلف بضمان ما أتلفه من الأموال ودفع الديات وغيرها، فإن الجاهل غير مؤاخذ إلا فيما يتعلق بحقوق الناس، فالقاعدة أنه لا يعذر أحد بجهله حفاظاً على حقوق الناس فإن الضمان يجب عليه فيما أتلف من الأموال استهلكه بغير حق، فعليه متى لم أن يرده إلى صاحبه إن أمكن وأن لا يضر على ما فعل وهو يعلم[١٠٦].

ثامنا– من ضوابط الشبهة شبهة الملك:

فليس كل من يدعي الملك فيقول: هذا ملكي أخذته ولم أسرقه، وهذه جاريتي حلال عليّ يصدق في دعواه.

قال ابن القيم: }وكذلك الحيلة على إسقاط حد السرقة يقول السارق: هذا ملكي، وهذه داري وصاحبها عبدي من الحيل التي هي إلى المضحكة والسخرية والاستهزاء بها أقرب منها إلى الشرع... فكيف يظن بالله وشرعه ظن السوء، أنه شرع لهم الحق بالباطل الذي يقطع كل أحد ببطلانه ومتى كان البهتان والوقاحة والمجاهرة بالزور والكذب مقبولا في دين من الأديان أو شريعة من الشرائع أو سياسة أحد من الناس؟ ومن له مسكة من عقل، وان بلي بالسرقة فإنه لا يرضى لنفسه بدعوى هذا البهتان والزور. ويالله ويا للعقول أيعجز سارق قط عن التكلم بهذا البهتان ويتخلص من قطع اليد، فما معنى شرع قطع يد السارق ثم

إسقاطه بهذا الزور والبهتان ج[١٠٧]. حقيقة ليس كل من مثل أمام القاضي، وثبت أنه سرق، أو زنا يستطيع أن يتخلص من الحد، بادعاء الملك فكان لشبهة الملك ضابط الابوة والقرابة وصلة الدموية التي تجمع افراد العائلة الواحدة حيث ترتفع بينهم التكلفة وينعدم الحرز، فيمد احدهم الاخذ مال الاخر فكان شبهة ملك بينهم فلا يحد بسرقة.

تاسعا– ان دعوى الاستحقاق ضابط من ضوابط الشبهة:

فقد يكون من أخذ مالا أو وطئ جارية غير قاصد لفعل محرم، بل مارس حقه ولم يكن متعديا، فالمجاهد الذي يأخذ مالا من الغنيمة قبل أن تقسم، أو يطأ جارية من مغنمه قبل أن يعرف إن كانت له أو لا؟ لا يقع عليه العقاب الذي يقع على غيره، لأنه غير متعدّ وله شبهة ملك، ومظنة ذلك الاستحقاق.

}فعن علي بن أبي طالب ﵁ أتي برجل سرق من الغنيمة مغفرا[١٠٨] فلم يقطعه وقال: إن له فيه نصيب ج[١٠٩].

عاشرا– ان اختلاف الفقهاء حول كون العقد صحيحا أو فاسدا ضابط من ضوابط الشبهة:

فإنّ اختلاف الفقهاء حول صحة العقد وفساده كأن يصحح عالم عقدا ويجعله الآخر فاسدا، من شأنه أن يورث شبهة تدرأ الحد عن الفاعل. فقد يدعي من حكم القاضي عليه بالعقوبة أنه ليس قاصدا لارتكاب الحرام، بل تزوج على المذهب الحنفي الذي لا يبطل الزواج بدون ولي، أو أنه أجرى العقد على المذهب المالكي الذي لا يشترط حضور الشهود يوم العقد، فالقاضي إذن لا يستطيع أن يحرم هذا الفعل، أن الفاعل قلد عالما ولم يخرج من دائرة الشرع، وان كان هذا الحكم الذي طبقه ليس راجحا، فالاختلاف إذن يورث شبهة قوية تدرأ الحد ولا يجب الحد بالوطء في نكاح مختلف فيه، كنكاح المتعة، والشغار، والتحليل والنكاح بدون ولي، ولا شهود ونكاح الأخت في عدة أختها من طلاق بائن ونكاح الخامسة في عدة الرابعة البائن. وهذا قول أكثر أهل العلم لأن الاختلاف في إباحة الوطء فيه شبهة والحدود تدرأ بالشبهات[١١٠].

أحدى عشر– هناك ضابط اخر الا وهو ضابط الاكراه وهو ان يفعل الشخص الذي فيه حدا مكره وضابط هذا أن يتحقق المكره أو يغلب على ظنه أن ما توعد به، من عقاب كقتل، أو إتلاف عضو أو ضرب، أو أخذ مال، سيتحقق إذا لم يرتكب حدا من الحدود، ويكون ذلك في أكثر ظنه، وأن يقع من المكرَه فعل ما أكره عليه تحت تأثير خوفه من المكره[١١١]، هنا يكون الإكراه شبهة درء للحد.

الخاتمة

من خلال البحث عن الشبهات واقسامها عند الفقهاء نستخلص النتائج التالية:

١- إن فقهاء المذاهب الأربعة- رحمهم الله تعالى- متفقون على ان كل فعل يوجب الحد سواء كان حد الزنا، أو القذف، أو السرقة، أو شرب الخمر، أو غيرها، ولكن صادف ذلك الفعل شبهة المحل أو شبهة الملك أو شبهة الجهة، فلا حد على مرتكب ذلك الفعل.

٢- هناك اتفاق بين الفقهاء على بعض الشبهات مثل شبهة المحل وشبهة الفعل، الا ان الإمام ابو حنيفة خالفهم بقوله بشبهة العقد.

٣- غالبية الشبهات التي ذكرها الفقهاء شبهات تتعلق بحدي الزنا والسرقة، مع العلم ان جميع الحدود تدرأ بالشبهات[١١٢].

٤- الهدف من العقوبات حماية حقوق الأفراد والمجتمعات، وليس التشفي والانتقام من المتهمين بدليل حرص الشارع الحكيم على درء الحد بالشبهات، ووضع الشروط التي تجعل تطبيق الحدود على نطاق محدود، ولكنه كاف للردع والزجر.

٥- الشبهة إذا كانت قوية تسقط العقوبة بالكلية عن المتهم وتتفي عن الفعل صفة الإجرام وإلا فإن الفعل يبقى مجرما ولكن تتحول العقوبة الحدية إلى عقوبة تعزيرية.

وفي الختام أقول هذا جهد المقل فإن كنت أصبت فمن الله تعالى، وإن كان غير ذلك فمن نفسي ومن الشيطان.

والله أسأل أن يكون جهدي وعملي خالصا لوجهه الكريم ومتقبلاً عنده إنه حسبي ونعم الوكيل.

الهوامش

[1] سورة البقرة: الآية ٢٨٦.

[2] ينظر: الأفعال ٢/٢٧٤، العين ٧/٢٣.

[3] ينظر: الضوابط الأصولية في السياسة الشرعية المعاصرة ص٢٦- ٣٤.

[4] كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي ٢/٨٨٦.

[5] ينظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم ص١٦٦.

[6] ينظر: الأشباه والنظائر للسبكي ١/١١.

[7] ينظر: لسان العرب ١٣/٥٠٤ مادة شبهة، المصباح المنير ١٣/ ٣٢٤.

[8] ينظر: الأشباه والنظائر ص١٢٧، الهداية شرح بداية المبتدى ٢/١٠٢، بدائع الصنائع ٧/ ٣٦.

[9] ينظر: أحكام السرقة في الشريعة الإسلامية والقانون، للدكتور احمد الكبيسي ص٢٨٢.

[10] ينظر: التعريفات ص٧٢، أنيس الفقهاء ص٢٨١.

[11] ينظر: المنثور في القواعد ٢/٦، حاشية المواهب السنية ٢/١٣٤.

[12] التشريع الجنائي ١/ ٢٠٩.

[13] ينظر: المغني ١٠/ ١٥٣.

[14] العقوبة ص١٩٩.

[15] وسائل الإثبات في الشريعة الإسلامية في المعاملات المدنية والأحوال الشخصية ٢/٧٥٦.

[16] ينظر: لسان العرب ١/ ٧١ مادة درء.

[17] سورة النور: الآية ٨.

[18] ينظر: جامع البيان في تأويل القرآن ٩/ ٢٧٤.

[19] سورة الرعد: الآية ٢٢.

[20] ينظر: الجامع لأحكام القرآن ٩/ ٣١٠-٣١١.

[21] ينظر: الفوائد الجنية حاشية المواهب السنية ٢/ ١٣٥.

[22] ينظر: لسان العرب ٣/ ٤٠ مادة حد.

[٢٣] بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ٧/ ٣٣، رد المحتار على الدر المختار ٣/١٤٠.

[٢٤] الثمر لداني في تقريب المعاني ص٥٦٨.

[٢٥] مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج ٤/ ٥٥.

[٢٦] الروض المربع بشرح زاد المستنقيع ص٤٤٤، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام لمبجل أحمد بن حنبل ١٠/ ١٠٥.

[٢٧] ينظر: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية ص١٦.

[٢٨] سورة البقرة: الآية ١٧٩.

[٢٩] سورة البقرة: الآية ١٨٧.

[٣٠] ينظر: بدائع الصنائع ٧/ ٣٤، الهداية ٢/١٠٠، المبسوط للسرخسي ٩/ ٣٨، شرح فتح القدير ٥/ ٢٤٩، شرح العناية على الهداية ٥/ ٢٤٩.

[٣١] ينظر: التاج والإكليل لمختصر خليل، هامش مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، ٢٩٣/٦، أوجز المسالك إلى موطأ مالك ٣/ ٣٢٤، ٤٥٣/٤، القواعد الفقهية المستنبطة من المدونة الكبرى، للإمام مالك برواية سحنون عن عبد الرحمن بن قاسم ص٨٧٩.

[٣٢] ينظر: الأشباه والنظائر ص١٢٢، قواعد الأحكام في مصالح الأنام ١/ ٣٧، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج ٧/ ٤٢٥.

[٣٣] ينظر: المبدع في شرح المقنع ٩/ ٧٠، المغني ١٠/ ١٥٥، الروض المربع بشرح زاد المستنقع ص٤٤٦.

[٣٤] شرح فتح القدير ٥/ ٢٤٩.

[٣٥] الإجماع ١/ ١١٣.

[٣٦] سنن الترمذي، ط٢، كتاب أبواب الحدود، باب ما جاء في درء الحدود، حديث رقم ١٤٤٧.

[٣٧] المذيل المغني على الدارقطني (مطبوع بذيل سنن الدار قطني) ٣/ ٨٤، السنن الكبرى، كتاب الحدود، باب ما جاء في درء الحدود بالشبهات، ٨/ ٢٣٨. ضعّف البيهقي هذه الرواية لأن فيها المختار بن نافع، قال البخاري والنسائي: منكر الحديث. (تهذيب

التهذيب ١٠/ ١٦٩)، ولكن المناوي حسّن هذه الرواية في فيض القدير. (فيض القدير ١/ ٢٩١).

[٣٨] سنن ابن ماجة، كتاب الحدود، باب الستر على المؤمن ودفع الشبهات ٢/ ٨٥٠ حديث رقم ٢٥٤٥. هذه الرواية فيها إبراهيم بن الفضل، قال عنه البخاري: منكر الحديث. (تهذيب التهذيب ١/ ١٥٠).

[٣٩] ينظر: سبل السلام ١٨٨/١.

[٤٠] أذلقته: أصابته بحدها وبلغت منه الجهد. فتح الباري ١٥/ ١٣٥.

[٤١] الحرة: موقع ذو حجارة سود ظاهر المدينة. تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي ٦٩٣/٤.

[٤٢] صحيح البخاري ٢٦٨/١٣، صحيح مسلم ١١٦/٥.

[٤٣] ينظر: فتح الباري ١٥/ ١٣٦.

[٤٤] صحيح البخاري، كتاب المحاربين، باب هل يقول الإمام للمقر لعلك لمست أو غمزت، حديث ٦/ ٢٥٠١.

[٤٥] سنن أبي داود ١٣٤/٤.

[٤٦] ينظر: بذل المجهود في حل أبي داود، كتاب الحدود، باب في التلقين في الحد ١٧/ ٢٢٢.

[٤٧] المصنف في الأحاديث والآثار ٩/ ٥٦٦. ورواه أبو محمد بن حزم في كتاب الإيصال من حديث عمر موقوفا بإسناد صحيح. (ينظر: تلخيص الحبير ٥٦/٤).

[٤٨] سنن البيهقي الكبرى، كتاب الحدود، باب ما جاء في درء الحدود بالشبهات ٨/ ٢٣٨، موقوف صحيح الدار قطني. سنن الدار قطني، كتاب الحدود والديات وغيره ٣/ ٨٤.

[٤٩] سنن البيهقي الكبرى، كتاب الحدود، باب ما جاء في درء الحدود بالشبهات ٨/ ٢٣٨. قال البيهقي: وأصح الروايات فيه عن الصحابة رواية ابن مسعود، الدارقطني، سنن الدارقطني ٣/ ٨٤. ابن أبي شيبة، المصنف في الأحاديث والآثار ٩/ ٥٦٦.

[٥٠] ينظر: تحفة الأحوذي ٦٩٠/٤، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار ٧/ ١١٧.

[٥١] نيل الأوطار ٧/ ١٥٥.

(٥٢) سنن البيهقي الكبرى، كتاب الحدود، باب ما جاء في درء الحدود بالشبهات ٨/ ٢٣٩.

(٥٣) ينظر: شرح فتح القدير ٥/ ٢٤٩، الإجماع ١/ ١١٣.

(٥٤) ينظر: القواعد والضوابط الفقهية المتضمنة للتيسير ١/ ٦٧٣.

(٥٥) ينظر: بدائع الصنائع ٧/ ٣٦، البحر الرائق ١٩/٥، التشريع الجنائي ١/ ٢١٣، غمز عيون البصائر شرح الاشتباه والنظائر لابن نجيم ١/ ٣٧٩، رد المحتار على الدر المختار ٣/ ١٥٠.

(٥٦) ينظر: شرح فتح القدير ٥/ ٢٤٩، رد المحتار على الدر المختار ٣/ ١٥٢.

(٥٧) شرح فتع القدير ٥/ ٢٥٠، العناية ٥/ ٢٥٠ (مطبوع مع شرح فتح القدير).

(٥٨) حاشية ابن عابدين ٢١/٤.

(٥٩) للامام كمال الدين محمد بن محمود البابرتي ٤/ ١٤٢.

(٦٠) الهداية ٤/ ١٤٢، ينظر: شرح فتح القدير ١٤٢/٤، حاشية ابن عابدين ٢١/٤، بدائع الصنائع ١٥٥/٩.

(٦١) ينظر: رد المحتار على الدر المختار ٣/ ١٥٠.

(٦٢) رد المحتار على الدر المختار ٣/ ١٥٠، شرح فتح القدير ٥/ ٢٥٠.

(٦٣) صحيح ابن حبان ١٤٢/٢، سنن أبي داود ٣/ ٢٨٩، سنن البيهقي الكبرى ٤٨٠/٧. حديث أنت ومالك لأبيك رواه أبو حاتم بن حبان في صحيحه من رواية عائشة وصححه عبد الحق أيضا ورواه ابن ماجه من رواية جابر قال البزار صحيح وقال أبو محمد المنذري إسناده ثقات وله سبعة طرق موضحة في الأصل وأصحها ما اقتصرنا عليه. خلاصة البدر المنير ٢/ ٢٠٣.

(٦٤) ينظر: شرح فتح القدير ٤/ ١٤٢.

(٦٥) ينظر: شرح فتح القدير ٥/ ٢٥٢.

(٦٦) المصدر السابق.

(٦٧) شرح فتح القدير ١٤٢/٤.

(٦٨) ينظر: الأشباه والنظائر ص ١٢٨.

(٦٩) بدائع الصنائع ١٥٥/٩.

(٧٠) سورة الروم: الاية ٢١.

(٧١) بدائع الصنائع ٧/ ٣٥، البحر الرائق ٥/ ٢٥.

(٧٢) ينظر: شرح فتح القدير ١٤٢/٤، المغني ١٠/ ١٥٤.

(٧٣) سورة النساء: الآية ٢٤.

(٧٤) شرح فتح القدير ٥/ ٢٦١، البحر الرائق ٥/ ٢٦، رد المحتار على الدر المختار ١٥٣/٣، المغني ١٠/ ١٥٥.

(٧٥) ينظر: أنوار الفروق ١٧٢/٤- ١٧٣.

(٧٦) ينظر: أنوار البروق في أنواء الفروق ١٧٢/٤، تهذيب المفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية ٢٠٢/٤، (مطبوع مع الفروق)، ترتيب الفروق واختصارها ص٣٩٣.

(٧٧) المصدر نفسه.

(٧٨) باب درء الحدود بالشبهات، ينظر: بداية المجتهد ٣٢٥/٢.

(٧٩) بداية المجتهد ٢/ ٣٢٥، وينظر: الفروق ٤/ ١٧٢، الشرح الكبير ٣١٥/٤، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٤/ ٣١٤- ٣١٥، مواهب الجليل ٦/ ٢٩٢، التاج والإكليل ٢٩٢/٦.

(٨٠) التاج والإكليل ٦/ ٢٩٢.

(٨١) ابو اسحاق الشيرازي ٢/ ٣٤٣.

(٨٢) ينظر: الأم ٧/ ١٦٩- ١٧٠، المهذب ٣٤٣/٢.

(٨٣) سبق الحديث تخريجه ص١١.

(٨٤) محمد الحوت البيروتي ٤/ ١٢٦، ١٢٧.

(٨٥) المهذب ٢/ ٣٦٠.

(٨٦) ينظر: الأشباه والنظائر ص١٢٣.

(٨٧) أسنى المطالب ٤/ ١٢٦- ١٢٧، وينظر: الأم ٦/ ١٤٤، المهذب ٢/ ٣٤٣- ٣٤٤.

(٨٨) شرح منتهى الإرادات ٣/ ٣٤٦.

(٨٩) المصدر نفسه.

(٩٠) شرح منتهى الإرادات ٣/ ٣٤٧.

[٩١] المغني ١٥١/١٠.

[٩٢] سبق تخريجه ص١١.

[٩٣] سنن أبي داود ٢٧٨/٣، سنن ابن ماجه ٨٢٦/٢، سنن البيهقي الكبرى ١٥٠/٦.

[٩٤] الهداية شرح البداية ١٠٤/٤.

[٩٥] الإنصاف ٢٥٦/١٠.

[٩٦] شرح الخرشي ٩٤/٨.

[٩٧] مغني المحتاج ٤٧١/٥.

[٩٨] المحلى ٨/ ٣٣٠.

[٩٩] ينظر: المحلى ٧٧٠/٨، الجامع لأحكام القرآن، القرطبي ٢/ ٢٦٥، كشف الأسرار ٤/ ٧٨٠، المجموع ٩/ ٢٢٧، المغني ٩/ ٤١٦.

[١٠٠] سورة النحل: الآية ٤٣.

[١٠١] الجامع لأحكام القران ٢١٢/٢.

[١٠٢] أخرجه ابن ماجه، كتاب الفتن باب ذهاب القرآن والعلم مج ٢- ١٣٤٤/٤- ١٧٤٥، المستدرك، للحاكم، باب الفتن والملاحم ٤/ ٤٧٧، وقال: صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه.

[١٠٣] طريق الهجرتين وباب السعادتين ص٤١٢.

[١٠٤] أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف ص١٧٥.

[١٠٥] أخرجه عبد الرزاق ٧/ ٤٠٤ رقم ١٧٦٤٥، السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الحدود، ٢٧٨/٨.

[١٠٦] المحلى ١٠٧/١١، الأشباه والنظائر ص١٦٦، كشف الإسرار ٣٤٣/٤، كشف القناع ١٤/٦.

[١٠٧] أعلام الموقعين ٢٥٧/٣.

[١٠٨] والمغفر هو (بكسر الميم) زرد ينسج على قدر الرأس يلبس تحت القلنسوة. الجامع لأحكام القران ٦/ ١٦٩.

[١٠٩] المحلى ١١/ ٣٢٨، مصنف ابن أبي شبة ٦/ ٥٢٣.

(١١٠) ينظر: المغني، ٤/٢٢١، حاشية الدسوقي ٤/ ٢٨٧، نهاية المحتاج ٧/٤٢٥.

(١١١) ينظر: البدائع ٧/ ١٧٦، منتهى الإرادات ٢/ ٢٤٨، جامع لأحكام القرآن ٤/٢٢، المحلى ٨/ ٣٣٠.

(١١٢) ينظر: المغني ١٠/ ١٥٥، الروض المربع بشرح زاد المستنقع ص٤٤٦.

المصادر

بعد القرآن الكريم

١. أحكام السرقة في الشريعة الإسلامية والقانون، احمد الكبيسي، دار الكتاب الجامعي، العين- الامارات، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م، الطبعة: الأولى.

٢. أسنى المطالب في أحاديث مختلفة المراتب، الإمام الشيخ محمد بن درويش بن محمد الحوت البيروتي الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م، الطبعة: الأولى، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا.

٣. أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف، دار القلم، القاهرة، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م، الطبعة: الثانية عشرة.

٤. إعلام الموقعين عن رب العالمين، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٣م، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد.

٥. إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م، الطبعة: الثانية، تحقيق: محمد حامد الفقي.

٦. الإجماع، محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري أبو بكر، دار الدعوة، الإسكندرية، ١٤٠٢هـ، الطبعة: الثالثة، تحقيق: د.فؤاد عبد المنعم أحمد.

٧. الأشباه والنظائر، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣هـ، الطبعة: الأولى.

٨. الأشباه والنظائر للإمام تاج الدين السبكى، دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م، الطبعة: الأولى.

٩. الأفعال، أبو القاسم علي بن جعفر السعدي، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، الطبعة: الأولى.
١٠. الأم، محمد بن إدريس الشافعي أبو عبد الله، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٣هـ، الطبعة: الثانية.
١١. أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء، قاسم بن عبد الله بن أمير علي القونوي، دار الوفاء، جدة، ١٤٠٦هـ، الطبعة: الأولى، تحقيق: د.أحمد بن عبد الرزاق الكبيسي.
١٢. الفروق أو أنوار البروق في أنواء الفروق (مع الهوامش)، أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م، الطبعة: الأولى، تحقيق: خليل المنصور.
١٣. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، علي بن سليمان المرداوي أبو الحسن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق: محمد حامد الفقي.
١٤. أوجز المسالك إلى موطأ مالك، الكاندهلوي، محمد زكريا، بيروت، دار الفكر، ١٤١٩هـ/ ١٩٨٩م.
١٥. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، زين الدين ابن نجيم الحنفي، دار المعرفة، بيروت، الطبعة: الثانية.
١٦. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٢م، الطبعة: الثانية.
١٧. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، محمد بن أحمد بن محمد بن رشد القرطبي أبو الوليد، دار الفكر، بيروت.
١٨. بذل المجهود في حل أبي داوود، السهارنفوري، خليل أحمد، تعليق محمد زكريا الكاندهلوي، دار الكتب العلمية، بيروت.
١٩. التعريفات، علي بن محمد بن علي الجرجاني، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٥هـ، الطبعة: الأولى، تحقيق: إبراهيم الأبياري.

٢٠. التاج والإكليل لمختصر خليل، محمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري أبو عبد الله، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٨هـ، الطبعة: الثانية.
٢١. تهذيب التهذيب، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، الطبعة: الأولى.
٢٢. تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي، المباركفوري، أبو العلى محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم، ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م، الطبعة: الثانية، ضبطه وراجع أصوله: عبد الرحمن محمد عثمان.
٢٣. التشريع الجنائي الاسلامي، عبد القادرعودة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، الطبعة: الرابعة.
٢٤. تلخيص الحبير في أحاديث الرافعي الكبير، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني، المدينة المنورة، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م، تحقيق: السيد عبدالله هاشم اليماني المدني.
٢٥. ترتيب الفروق واختصارها، البقوري، أبو عبد الله محمد بن إبراهيم، دار ابن حزم، بيروت، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٥م، الطبعة: الأولى.
٢٦. الثمر الداني في تقريب المعاني شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني، صالح عبد السميع الآبي الأزهري، المكتبة الثقافية، بيروت.
٢٧. جامع البيان في تأويل القرآن، الطبري، محمد بن جرير، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م، الطبعة: الأولى.
٢٨. الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر، دار إحياء التراث، بيروت، ١٣٨٢هـ/١٩٥٢م، الطبعة: الثانية.
٢٩. الجامع الصحيح المختصر، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م، الطبعة: الثالثة، تحقيق: د.مصطفى ديب البغا.
٣٠. الجامع الصحيح سنن الترمذي، محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون.

٣١.حاشية رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار فقه أبو حنيفة، ابن عابدين، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

٣٢.حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، محمد عرفه الدسوقي، دار الفكر، بيروت، تحقيق: محمد عليش.

٣٣.الروض المربع شرح زاد المستقنع، منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، ١٣٩٠هـ.

٣٤. سبل السلام، محمد بن إسماعيل الأمير الكحلاني الصنعاني (المتوفى: ١١٨٢هـ)، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٧٩هـ/ ١٩٦٠م، الطبعة: الرابعة.

٣٥.سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد أبو عبدالله القزويني، دار الفكر، بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.

٣٦.سنن أبي داود، أبو داوود، سليمان بن الأشعث السجستاني، حكم على أحاديثه وآثاره وعلق عليه المحدث: محمد ناصر الدين، اعتنى به: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، مكتبة المعارف، الرياض، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م، الطبعة: الثانية.

٣٧.سنن الدارقطني، علي بن عمر أبو الحسن الدارقطني البغدادي، دار المعرفة، بيروت، ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م، تحقيق: السيد عبد الله هاشم يماني المدني.

٣٨.السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، دار المعرفة.

٣٩.شرح العناية على الهداية، للامام كمال الدين محمد بن محمود البابرتي، وهي من الصدر الاول من هامش شرح فتح القدير.

٤٠.شرح الخرشي، محمد بن عبد الله الخرشي، دار الفكر، بيروت.

٤١.شرح منتهى الإرادات المسمى دقائق أولي النهى لشرح المنتهى، منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، عالم الكتب، بيروت، ١٩٩٦م، الطبعة: الثانية.

٤٢.صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م، الطبعة: الثانية، تحقيق: شعيب الأرنؤوط.

٤٣. الضوابط الاصولية للسياسة الشرعية في العصر الحديث، مثنى حارث الزوبعي، جامعة بغداد، كلية العلوم الاسلامية، ٢٠٠٠م.
٤٤. طريق الهجرتين وباب السعادتين، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله، دار ابن القيم، الدمام، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م، الطبعة: الثانية، تحقيق: عمر بن محمود أبو عمر.
٤٥. كتاب العين ٨ مجلدات، الخليل بن أحمد الفراهيدي، دار ومكتبة الهلال، تحقيق: د.مهدي المخزومي، د.إبراهيم السامرائي.
٤٦. العقوبة، محمد ابو زهرة، دار الفكر العربي، بيروت.
٤٧. غمز عيون البصائر شرح الاشتباه لابن نجيم، الحموي، أحمد بن محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، الطبعة: الأولى.
٤٨. فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، دار المعرفة، بيروت، تحقيق: محب الدين الخطيب
٤٩. فيض القدير شرح الجامع الصغير، عبد الرؤوف المناوي، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ١٣٥٦هـ، الطبعة: الأولى.
٥٠. الفوائد الجنية حاشية المواهب السنية، محمد علي حسين، (مطبوع مع الفروق).
٥١. القواعد والضوابط الفقهية المتضمنة للتيسير، عبد الرحمن بن صالح، د.س، الطبعة: الاولى.
٥٢. قواعد الأحكام في مصالح الأنام ج١-٢، أبي محمد عز الدين السلمي، دار الكتب العلمية، بيروت.
٥٣. القواعد الفقهية المستنبطة من المدونة الكبرى للامام مالك برواية سحنون عن عبد الرحمن بن قاسم، أحسن زقور، دار التراث ناشرون، الجزائر، دار ابن حزم، بيروت، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م، الطبعة: الاولى.
٥٤. كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م، تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر.

٥٥.كشاف القناع عن متن الإقناع، منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٢هـ، تحقيق: هلال مصيلحي مصطفى هلال.

٥٦.كشاف اصطلاحات الفنون، محمد علي الفاروقي التهانوي، مكتبة لبنان، ١٩٩٦م، الطبعة: الأولى.

٥٧.لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، دار صادر، بيروت، الطبعة: الأولى.

٥٨.المبدع في شرح المقنع، إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن مفلح الحنبلي أبو إسحاق، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٠هـ.

٥٩.المجموع، الامام النووي، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٧م.

٦٠.المستدرك على الصحيحين، محمد بن عبدالله أبو عبدالله الحاكم النيسابوري، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م، الطبعة: الأولى، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا.

٦١.المصنف، أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٣هـ، الطبعة: الثانية، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي.

٦٢.المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي، المكتبة العلمية، بيروت.

٦٣.الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤٠٩هـ، الطبعة: الأولى، تحقيق: كمال يوسف الحوت.

٦٤.مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، محمد الخطيب الشربيني، دار الفكر، بيروت.

٦٥.المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي أبو محمد، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٥هـ، الطبعة: الأولى.

٦٦.منار السبيل في شرح الدليل، إبراهيم بن محمد بن سالم بن ضويان، مكتبة المعارف، الرياض، ١٤٠٥هـ، الطبعة: الثانية، تحقيق: عصام القلعجي.

٦٧.المنثور في القواعد، ابو عبد الله بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي، تحقيق حسن محمد حسن، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م، الطبعة: الاولى.

٦٨.المهذب في فقه الإمام الشافعي، إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي أبو إسحاق، دار الفكر، بيروت.

٦٩.نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة ابن شهاب الدين الرملي الشهير بالشافعي الصغير، دار الفكر للطباعة، بيروت، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

٧٠.نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة: الأخيرة.

٧١.الهداية شرح بداية المبتدي، أبي الحسن علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الرشداني المرغياني، المكتبة الإسلامية.

٧٢.وسائل الإثبات في الشريعة الإسلامية في المعاملات المدنية والأحوال الشخصية، الزحيلي، محمد، مكتبة دار البيان، دمشق، مكتبة دار البيان، بيروت، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م، الطبعة: الثانية.

أحكام الخال في الفقه الإسلامي

د. محمد محمود سلمان

كلية الشريعة/ قسم الفقه

المقدمة

إن الحمدَ للهِ نحمده، ونستعينهُ ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، ومن يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، واشهد أن لا إله إلاّ الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين وسلم تسليماً كثيراً.

أمَّا بعد:

انطلاقا من كون الشريعة الإسلامية خاتمة الشرائع فقد جاءت عامة وشاملة، وعليه نظمت جميع شؤون الحياة، ما يخص منها الفرد والمجتمع، وفي كل ناحية من نواحي الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والأسرية، وحددت الروابط النسبية وروابط المصاهرة الروابط العقائدية.

فالأب له حقوق على الأبناء وعليه واجبات وكذلك الأبناء، والزوجة أيضاً لها حقوق وعليها واجبات مع زوجها، والأخوة وسائر الأقارب، أمر الإسلام بصلة الرحم والحرص على الروابط الأسرية التي تربط بعضهم ببعض وحمايتها من الخصومات والمنازعات.

وقد اخترنا البحث في أحكام واحدة من تلك الروابط وهي الرابطة بين الخال وغيره من ذوي قرابته والتي تركزت بين الخال وأبناء أخته، لمعرفة موقع الخال بين ذوي الأرحام، وما له وما عليه، فالخال من ذوي الأرحام، وهو من الأقارب الذين لا فرض لهم ولا تعصيب.

ومن الأسباب التي دعتني إلى اختيار هذا الموضوع اختلاف الأعراف والعادات في هذه العلاقة.

فإذا وازنا هذه العلاقة مع علاقة العم نجد إنه في بعض المناطق يقدم الخال على العم لكون شفقته أكثر من شفقة العم في حين أنه في مناطق أخرى يكون العكس.

وعليه قسمت البحث بعد بيان مفهوم الخال إلى ستة مطالب وعلى النحو الآتي:

المطلب الأول: محرمية الخال.

المطلب الثاني: ولاية الخال.

المطلب الثالث: حضانة الخال.

المطلب الرابع: نفقة الخال.

المطلب الخامس: توريث الخال.

المطلب السادس: وصية الخال.

وكان منهجي في هذا البحث ذكر أقوال الصحابة والسلف من الفقهاء، واعتمدت على أمّات الكتب مراعياً قواعد البحث العلمية من توفيق وترجمة للأعلام والمصادر.

وأسأل الله العون والتوفيق والسداد إنه نعم المولى ونعم النصير.

تمهيد:

قبل البدء ببيان أحكام الخال في الفقه الإسلامي لابد من بيان معنى الخال لغة واصطلاحاً والألفاظ ذات الصلة.

المسألة الأولى- تعريف الخال

الخال لغة: الخال من النسب هو أخو الأم وإن علت، يقال: خال بين الخؤولة، وبيني وبين فلان خؤولة ويقال: أخول الرجل، ورجلُ مُعِمّ مخولُ: أي كريم الأعمام والأخوال، وتخول خالاً وتعمم عماً إذا اتخذ عماً أو خالاً، وخولتني المرأة: أي دعتني خالها، وجمعهُ أخوال، وجمع الخالة خالات[١].

وهناك معان كثيرة عن الخالُ نظمها الشعراء في مخاطبتهم من هذه المعاني:

تأتي لفظة الخالُ هي الشامة في الجسد والجمع شامات.

وتأتي لفظة الخال بمعنى ثوب من ثياب الجُهال وقد خال الرجل فهو خائل، ومنه المختال والخيلاء، وجمع.

وتأتي لفظة الخالُ بمعنى الغيم، وقد أخالت السحابُ وأخيلت وخايلت إذا كانت تُرجى المطر، وتخيلت السماء أي تغيمت وتهيأت للمطر[٢].

وتأتي لفظة الخالُ بمعنى صاحب الشيء، يقال: من خالُ هذا الفرس؟ أي من صاحبهُ؟ ويقال: أنا خال هذا الفرس أي صاحبها، هو من خالهُ يخوله إذا قام بأمرهِ وساسهُ، والخالُ: لجامُ الفرس[٣].

وتأتي لفظة الخالُ بمعنى: الفحل الأسود من الإبل يقال: أنا خال هذا الفرس أي صاحبها[٤].

والخالُ في الاصطلاح: لم أجد في كتب الفقه تعريفاً مستقلاً عن معنى الخال، ومن المعلوم أن الخال أخو الأم وهو لا يخرج عن المعنى اللغوي.

المسألة الثانية- الألفاظ ذات الصلة

منها- العم وهو أخو الأب، أو أخو الجد وأن علا، وجمعه أعمام وعُمُوم وعُمُومة والمصدر العمومة، يقال: أعم الرجل، إذا كرم أعمامه، ويقال: ورجل معم مخول إذا كان كريم الأعمام والأخوال(٥).

المطلب الأول
محرمية الخال

المحرم في اللغة: المَحرَم ذات الرَّحم في القرابة التي لا يَحلُ تزوجها لرحمه وقرابته،والجمع محارم. يقال: هو ذو محرم منها(٦).

وفي الاصطلاح: المحرم هو من لا يجوز له مُناكحتها على التأبيد بقرابة، أو رضاع، أو مصاهرة، لوجود المعنيين(٧).

وسبب المحرمية إما قرابة النسب، أو الرضاع، أو المصاهرة من أسباب تحريم النكاح، ويحرم على الرجل من أقاربه الذين ذكرهم الله تعالى في قوله جل وعلا:﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا (٢٣) ﴾(٨).

وعليه فلا خلاف بين الفقهاء بأن الخال قريب محرم، ولا يجوز له نكاح ابنة أختهِ للنص المذكور(٩).

وعليه يمكن تقسيم هذا المطلب إلى ثلاثة فروع فقهية منها:

الفرع الأول: لمس المَحرَم وأثره على الوضوء.

الفرع الثاني: نظر الخال.

الفرع الثالث: السفر مع الخال.

الفرع الأول: لمس المَحرَم وأثره على الوضوء

أختلف الفقهاء في انتقاض الوضوء بلمس المَحرَم للمرأة على مذهبين:

المذهب الأول: لا يُنقض الوضوء بلمس المَحرَم للمرأة وهو ما ذهب إليه الحنفية، والحنابلة، والمالكية في المشهور، وهو قول للشافعية، والزيدية(١٠).

واستدلوا بما يأتي:

أ- روي عن عائشة ﵂ }إن النبي ﷺ قبل امرأةً من نسائه وخرج إلى الصلاة، ولم يتوضأ{(١١).

ب- روي عن عائشة ﵂ قالت: }فقد النبي ﷺ ذات ليلة فجعلت أطلبه بيدي فوقعت يدي على قدميه وهما منصوبتان وهو ساجد{(١٢).

ت- روي عن ابن عباس ﵄ قال: }كان رسول الله ﷺ إذا قدم من سفر قبّل أبنته فاطمة{(١٣).

وجه الدلالة: من الأحاديث: هذه الأحاديث تدل دلالة واضحة على أن اللمس باليد لا ينقض الوضوء إذا كان ذو رحم مَحرَم، بشرط أن يكون من غير شهوة.

المذهب الثاني: ينقض الوضوء بلمس المحَرم مطلقاً وهو أحد قولين الشافعية، وهو قول المالكية والظاهرية(١٤).

حجتهم في ذلك قول الله عز وجل: ﴿أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾(١٥).

الترجيح: الذي يبدو لي رجحانه هو ما ذهب إليه أصحاب المذهب الأول لأن اللمس باليد لا ينقض الوضوء إذا كان ذو رحم مَحرَم، مشروط بعدم اللمس بشهوة.

الفرع الثاني: النظر إلى المحرم

أباح الفقهاء نظر الرجل إلى مواضع الزينة من المحرم مستدلين بما يأتي: قَالَ تَعَالَى: ﴿وَقُل لِّلْمُؤْمِنَٰتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَٰرِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ۖ وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ ۖ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ ءَابَآئِهِنَّ أَوْ ءَابَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ

أَبْنَآئِهِنَّ أَوْ أَبْنَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَٰنِهِنَّ أَوْ بَنِىٓ إِخْوَٰنِهِنَّ أَوْ بَنِىٓ أَخَوَٰتِهِنَّ أَوْ نِسَآئِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُنَّ أَوِ ٱلتَّٰبِعِينَ غَيْرِ أُو۟لِى ٱلْإِرْبَةِ مِنَ ٱلرِّجَالِ أَوِ ٱلطِّفْلِ ٱلَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا۟ عَلَىٰ عَوْرَٰتِ ٱلنِّسَآءِ ۖ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ ۚ وَتُوبُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٣١﴾ ﴾[١٦].

إلاّ أنهم اختلفوا في نظر الرجال إلى النساء ما لم يكن بشهوة وهناك ثلاثة أراءٍ:

الرأي الأول: جواز النظر إلى جميع بدن المرأة، عدا ما بين السرة والركبة وهو رأي الشافعية، وهو قول القاضي[١٧] من الحنابلة، والإمامية[١٨].

قال ابن قدامه[١٩]: ويجوز للرجل إن ينظر من ذوات محارمه إلى ما يظهر غالباً كالرقبة والرأس والقدمين ونحو ذلك، وليس له النظر إلى ما يستر غالباً كالصدر والظهر ونحوهما[٢٠].

الرأي الثاني: جواز النظر إلى الذراعين والشعر وما فوق النحر وأطراف القدمين، فلا يجوز النظر إلى الصدر والظهر والثدي وهو قول عند المالكية والزيدية[٢١].

الرأي الثالث: جواز النظر إلى الرأس والوجه والصدر والساق والعضدين إن أمن شهوته، فلا يجوز النظر إلى الظهر والبطن وهو رأي الحنفية[٢٢].

أما بالنسبة لما يحرم على المرأة من الرجل فهو ما بين السُّرة والركبة، وأتفق الفقهاء على أن هذا التحديد في النظر على اختلاف المذاهب مشروط بعدم النظر بشهوة، فإن كان بشهوة حرم[٢٣].

أما الظاهرية قالوا يجوز لذوي المحرم أن يرى جميع جسم حريمته كالأم والخالة وبنت الأخ وبنت الأخت وغيرهم من المحارم باستثناء الفرج والدبر[٢٤].

حجتهم في ذلك: قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَقُل لِّلْمُؤْمِنَٰتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَٰرِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ۖ وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ ۖ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ ءَابَآئِهِنَّ أَوْ ءَابَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَآئِهِنَّ أَوْ أَبْنَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَٰنِهِنَّ أَوْ بَنِىٓ إِخْوَٰنِهِنَّ أَوْ بَنِىٓ أَخَوَٰتِهِنَّ أَوْ نِسَآئِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُنَّ أَوِ ٱلتَّٰبِعِينَ غَيْرِ أُو۟لِى ٱلْإِرْبَةِ مِنَ ٱلرِّجَالِ أَوِ ٱلطِّفْلِ ٱلَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا۟ عَلَىٰ عَوْرَٰتِ ٱلنِّسَآءِ ۖ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ ۚ وَتُوبُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٣١﴾ ﴾[٢٥].

وجـه الدلالـة: ذكر الله عز وجل فـي هذه الآيـة زينـتهن زينـة ظـاهرة تبـدي لكل شخص سواء كان محرم أو غير محرم وهي الوجه والكفان، وزينة باطنه حرم الله عز وجل إبداءها إلاّ لمن ذكر في هذه الآية، فإن الله تعالى قد ساوى في ذلك بين البعولة والنساء والأطفال وسائر من ذكر في الآية(٢٦).

يجاب على الظاهرية: عدم جواز أن ينظر الرجل من الرجل مطلقاً أي وأن كان ذا رحم مَحرَم منه إلى ما بين سُرتَّهِ إلى ركبتهِ، عُلمَ عدم جواز أن ينظر الرجل من المرأة، وإن كانت من ذوات محارمه إلى ما بين سرتها إلى ركبتها من باب أولى، لأن النظر إلى خلاف الجنس أغلظ.

الفرع الثالث: السفر مع الخال

السفر هو الخروج عن عمارة موطن الإقامة قاصداً مكاناً بعيداً مسافة يصح فيها قصر الصلاة وعليه فلا بد للمرأة من زوج أو مَحرَم عاقل بالغ، لكي تستطيع السفر من بلد إلى آخر.

استدلوا بما يأتي:

أ- روي عن ابن عمر ﷺ أن النبي ﷺ {**لا تسافر المرأة ثلاثة أيام إلاّ مع ذي مَحرَم**}(٢٧).

ب- روي عن أبي سعيد الخدري ﷺ يُحدث بأربع عن النبي ﷺ قال: {**لا تسفر المرأة يومين إلاّ معها زوجها أو ذو مَحرَم، ولا صوم في يومين الفطر والأضحى، ولا صلاة بعد صلاتين بعد الصبح حتى تطلع الشمس وبعد العصر حتى تغرب ولا تشدُ الرِحال إلاّ إلى ثلاثة مساجد مسجد الحرام ومسجد الأقصى ومسجدي هذا**}(٢٨).

وفي رواية للإمام مسلم {**لا يحل لامرأة أن تؤمن بالله واليوم الآخر تُسافر مسير ثلاث ليال إلاّ ومعها ذو محرم**}(٢٩).

المطلب الثاني
ولاية الخال

في البدء لابد من بيان معنى الولاية وأقسامها وأنواعها، ثم بيان شروط الولي، ومن ثم حكم ولاية الخال بالتزويج وعليه يمكن تقسيم هذا المطلب إلى فروع وهي كما يلي:

الفرع الأول: تعريف الولاية.

الفرع الثاني: أنواع الولاية.

الفرع الثالث: شروط الولي.

الفرع الرابع: أقسام الولاية.

الفرع الأول: تعريف الولاية

الولاية لغة: مأخوذة من الولي بسكون اللام وهو الدنو والقرب، وولي الشيء ملك أمره وقام به وبمعنى المحبة والنصرة(٣٠).

الولاية في الاصطلاح: هي تنفيذ القول على الغير شاء أم أبى(٣١)، أو هي القدرة على إنشاء العقود والتصرفات النافذة من غير توقف على أجازة أحد(٣٢).

الفرع الثاني: أنواع الولاية

الولاية عند الحنفية(٣٣): وهي نوعان هما: ولاية الحتم والإيجاب، وولاية الندب والاستحباب.

ولاية الإيجاب: تثبت للولي في تنفيذ القول على الغير لعجزه عن التصرف على وجه النظر والمصلحة.

أما **ولاية الاستحباب:** فهي حق الولي في تزويج المولى عليها الحرة البالغة العاقلة بكراً كانت أو ثيباً بناء على اختياره ورضاه.

والولاية عند المالكية والحنابلة(٣٤): وهي نوعان هما: الولاية الخاصة، والولاية العامة.

الولاية الخاصة: وهي تكون لأشخاص معينين وهم أصناف الأب، ثم الوصي، ثم العصبة، ثم المولى، ثم السلطان.

أما **الولايـة العامـة:** فهي تكون لكل مسلم، بأن توكل امرأة أحد المسلمين ليباشر عقد زواجها بشرط عدم وجود الأب أو وصيهُ.

الولاية عند الشافعية(٣٥): وهي نوعان هما: ولاية الإجبار، وولاية الاختيار.

ولايـة الإجبـار: فهي تثبت للأب والجد فللأب تزويج البكر سواء كانت صغيرة أو كبيرة بغير إذنها.

أما ولاية الاختيار: فهي تثبت لكل الأولياء العصبات في تزويج المرأة.

الفرع الثالث: شروط الولي

هناك شروط متفق عليها وشروط مختلف فيها بين الفقهاء:

اتفق الفقهاء على اشتراط العقل والبلوغ والحرية في الولي، فلا ولاية للصبي والمجنون، وزاد عليها بعضهم:

اتحاد الدين: المولي والمولى عليه، شرط عند الحنفية والشافعية والحنابلة، فلا ولاية لغير المسلم على المسلم لقوله تعالى: ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ ٱللَّهُ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٧١﴾ ﴾(٣٦).

- والذكورة: شرط عند المالكية والشافعية والحنابلة.
- والإسلام والخلو من الإحرام: شرط عند المالكية.
- والعدالة والرشد: شرط عند الشافعية والحنابلة(٣٧).

الفرع الرابع: أقسام الولاية

تقسم الولاية بحسب السلطة المخولة للوصي إلى قسمين هما:

أ- الولاية على النفس: يقوم الولي بالأشراف على شؤون الصغير الشخصية مثل التعليم والتزويج والتأديب والتطبيب، وأكثر ما يحصل هذا في ولاية تزويج الصغيرة، والحضانة.

ب- الولاية على المال: يقوم الولي بالأشراف على شؤون الصغير المالية من إنفاق وإبرام العقود والعمل على حفظ مال الصغير وتنميته واستثماره(٣٨).

وسنبين أحكام الخال في المسألتين الآتيتين من خلال بيان أحكام ذوي الأرحام كون الخال واحد من ذوي الأرحام:

المسألة الأولى: الولاية على النفس

لا خلاف بين الفقهاء أن الولاية للعصبة تترتب كترتيب الإرث بالتعصيب، فكل من استحق الميراث أستحق الولاية، فالأب إذا كان عبداً لا ولاية له، لأن العبد لا يرث أحداً.

وأحقهم بالميراث أحقُهُم بالولاية، إلاّ أنهم اختلفوا في ولاية ذوي الأرحام ومنهم الخال على الصغيرة بالتزويج عند فقد العصبة هل هي للسلطان أم لذوي الأرحام؟على مذهبين:

المذهب الأول: ذهب جمهور الفقهاء إلى أنه ليس للخال ولاية على الصغيرة وهو مذهب المالكية والشافعية والحنابلة والظاهرية والزيدية والإمامية وهو قول الصاحبين من الحنفية(٣٩).

إلاّ أن الظاهرية قالوا الصغيرة التي لا أب لها فليس لأحدٍ أن ينكحها لا من ضرورة ولا من غير ضرورةٍ حتى تبلغ(٤٠).

حجتهم في ذلك: قول عليّ ﷺ موقوفاً عليه }النكاح إلى العصبات{(٤١).

المذهب الثاني: الخال يقدم على السلطان في نكاح الصغيرة عند فقد العصبة وهو قول أبي حنيفة(٤٢).

وهذا على أصل الإمام أبي حنيفة، إذ عنده تُقدمُ العصبة على ذوي الرحم سواء كانت العصبة أقرب أو أبعدُ.

لأن الأصل في الولاية هم العصبات، وقُربُ القرابةِ يتقدمُ على الأبعد سواء كان من العصبات أو في غيرها(٤٣).

فما دام ثمة عصبة فالولايةُ لهم، يتقدم الأقرب منهم على الأبعد، وعند عدم العصبات تثبتُ الولايةُ لذوي الأرحام ومنهم الخال، وحجة أبي حنيفة رحمه الله تعالى في قوله تعالى: ﴿وَأَنكِحُواْ ٱلۡأَيَٰمَىٰ مِنكُمۡ وَٱلصَّٰلِحِينَ مِنۡ عِبَادِكُمۡ وَإِمَآئِكُمۡۚ ﴿٣٢﴾﴾(٤٤).

وفي قوله (الأيامى) اسم لأنثى من بنات آدم عليه الصلاة والسلام كبيرة كانت أو صغيرة لا زوج لها، وقوله (منكم) (من) إن كانت للتبعيض يكون هذا خطاباً للآباء، وأن كانت للتجنيس يكون خطاباً لجنس المؤمنين(٤٥).

والمعنى أن استحقاق الولاية باعتبار الشفقة الموجودة بالقرابة، وهذه الشفقة توجد في قرابة الأم كما توجد في قرابة الأب، فيثبت لهم ولاية التزويج أيضاً إلاّ أن قرابة الأب يُقدمون باعتبار العصوبة[٤٦].

فأن لم يكن أحد ممن تقدم من الأولياء وهم العصبات، أي إن عُدِمَ وليّ النسب أُعتبر وليُّ السبب لحديث أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ }**لولاءُ لحمة كلحمة النسب لا يباع ولا يوهب**{[٤٧].

فإن عُدِماً فالإمام أو واليهِ لما روي عن ابن عباس ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ }**أيما امرأة تزوجت بغير إذن ولي فنكاحها باطل فنكاحها باطل فنكاحها باطل فأن دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها فان تشاجروا فالسلطان ولي من لا ولي له**{[٤٨].

وكذا السلطان لا تثبت الولاية له إلاّ عندَ العضل[٤٩] من الولي، وأن نقل الولاية للسلطان يزوج ولا يرث وهذا عكس العلة،لأن طردَ ما قلنا أن كل من يرث يزوج وهو مطردُ على أصل أبي حنيفة وعكسه أن كل من لا يرث لا يزوج، والشرط في العلل الاطراد دون الانعكاس لجواز أثبات الحكم الشرعي بعللٍ.

ثم نقول أما الإمام فهو نائب عن جماعة المسلمين وهم يرثون من لا ولي له من جهة الملك والقرابة والولاء، وأن ميراثه لبيت المال، فكانت الولاية في الحقيقة لهم،فيزوجون ويرثون أيضاً فَاطّردَ هذا الأصل وانعكس[٥٠].

الترجيح: الذي يبدو لي رجحانه هو ما ذهب إليه الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى أن قرابة الأب يُقدمون باعتبار العصوبة ولذوي الأرحام ولاية التزويج عند عدم وجود العصبات النسبية والسببية، لأن استحقاق الولاية باعتبار الشفقة الموجودة بالقرابة وهذه الشفقة موجود في الخال.

المسألة الثانية: ولاية الخال على مال الصغير

قبل بيان حكم ولاية الخال على مال الصغير لا بد لنا أن نبين ترتيب الولاية على مال الصغير، وعن تصرفات الولي عند الحنفية ترتيب الولاية على مال الصغير القاصر، تكون لأحد الأولياء الستة وهم: الأب ووصيه. والجد ووصيه، والقاضي ووصيه.

وعند المالكية والحنابلة تكون أولاً للأب ثم لوصيه، ثم للحاكم ولا ولاية للجد والأم وغيرهما من القرابة وإن قل المال[٥١].

وتبدأ الولاية على الأشخاص منذ ولادتهم وتستمر حتى سن الرشد لقوله تعالى: ﴿ وَٱبۡتَلُواْ ٱلۡيَتَٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُواْ ٱلنِّكَاحَ فَإِنۡ ءَانَسۡتُم مِّنۡهُمۡ رُشۡدٗا فَٱدۡفَعُوٓاْ إِلَيۡهِمۡ أَمۡوَٰلَهُمۡۖ وَلَا تَأۡكُلُوهَآ إِسۡرَافٗا وَبِدَارًا أَن يَكۡبَرُواْۚ وَمَن كَانَ غَنِيّٗا فَلۡيَسۡتَعۡفِفۡۖ وَمَن كَانَ فَقِيرٗا فَلۡيَأۡكُلۡ بِٱلۡمَعۡرُوفِۚ فَإِذَا دَفَعۡتُمۡ إِلَيۡهِمۡ أَمۡوَٰلَهُمۡ فَأَشۡهِدُواْ عَلَيۡهِمۡۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ حَسِيبٗا ٦ ﴾[٥٢].

تثبتُ الولاية على هذا الترتيب؛ لأن الولاية على الصغار باعتبار النظر لهم لعجزهم عن التصرف بأنفسهم، ولأنه مبني على الشفقة، وشفقة الأب فوق شفقة الكل،وشفقة وصيِّهِ فوق شفقة الجد[٥٣].

وليس لمن سوى هؤلاء من الأم والأخ والعم والخال وغيرهم ولاية التصرف على مال الصغير، وبهذا يتبين أن الأب والجد أب الأب لهما ولاية تامة على المال والنفس معاً[٥٤].

تصرفات الولي على مال الصغير:

لا خلاف بين الفقهاء[٥٥] على أن الولي يتصرف في مال الصغير بالمصلحة وعدم الضرر بالمُولَّى عليه لقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقۡرَبُواْ مَالَ ٱلۡيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ حَتَّىٰ يَبۡلُغَ أَشُدَّهُۥۚ وَأَوۡفُواْ بِٱلۡعَهۡدِۖ إِنَّ ٱلۡعَهۡدَ كَانَ مَسۡـُٔولٗا ٣٤ ﴾[٥٦].

ولقوله ﷺ: }**لا ضرر ولا ضرار في الإسلام**{[٥٧].

وعليه قيد الفقهاء تصرفات الولي على مال الصغير وعلى النحو الآتي: يتصرف الأب والجد للصغير بالمصلحة فيحفظ ماله ويستثمره ويتاجر له في ماله حتى لا تأكله الزكاة، ويشتري له العقار وهو أولى من التجارة.

وقال الحنابلة[٥٨]: تصرف الولي في مال القاصر مقيد بالمصلحة للمولى عليه، فلا يجوز له مباشرة التصرفات الضارة ضرراً محضاً كالبيع والشراء بغبن فاحش أو كهبة شيء من مال المولى عليه وبهذا يكون تصرفه باطلاً.

فلا يملك الأب شيئاً من التبرعات من مال الصغير ولا يتصدق به؛ لأن ذلك فيه ضرر محض، وليس له أن يقرض مال الصغير للغير، وللولي أن يقبل الهبة والوصية والصدقة للصغير لأنه فيه نفع للمولى عليه، وهو قول عند الحنفية، والمالكية، والزيدية[٥٩].

فإن كان الولي هو الأب أو الجد، إن أرادا أن يبيع ماله بماله جاز ذلك لأنهما لا يتهمان في ذلك لكمال شفقتهما، وأن كان غيرهما لم يجز لأنه متهم، وأن أراد أن يأكل من ماله فإن كان غنياً لم يجز، وأن كان فقيراً جاز بشرط أن يأكل بالمعروف[٦٠].

وحاصل ذلك: أنه لا ولاية للجد مع وجود الأب أو وصيه، ولا ولاية للقاضي مع وجود الجد أو وصيه[٦١].

والأب المبذر ليس له ولاية على مال الصغير، وعليه تسليم المال إلى وصي يختاره، وله الولاية على المال إن كان غير مبذر وهو قول عند الشافعية والإمامية[٦٢].

والوصي من جهة الأب والجد أو من جهة القاضي، يشترط فيه بصورة عامة أربعة: البلوغ، والعقل، والإسلام، والعدالة[٦٣].

والأوصياء نوعان:

أ- الوصي المختار: وهو الذي يعينه الأب والجد للإشراف على أموال الصغير، لا يصح للوصي أن يشتري أو يبيع من مال الصغير شيئاً لنفسه، فلا يكون للوصي سلطة مباشرة التصرفات الضارة ضررًا محضاً كالهبة أو التصدق فإذا باشر الوصي تصرفاً من هذه التصرفات كان تصرفه باطلاً[٦٤].

ب- وصي القاضي: وهو الذي يعينه القاضي للإشراف على تركة الصغير؛ لأن القاضي لاختصاصه بكمال العلم والعقل والتقوى والخصال الحميدة أشفق الناس على اليتامى فصلح ولياً، ولقوله ﷺ }**السلطان ولي من لا ولي له**{[٦٥] فوصي القاضي يتصرف كما يتصرف الوصي المختار فيعمل على حفظ ماله واستثماره لما هو في مصلحة الصغير[٦٦].

وتنتهي الولاية على المال بزوال سببها وهو الصغر وبلوغه سن الرشد ويعرف الرشد عن طريق الاختبار لقوله تعالى: ﴿ وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ ۖ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَن يَكْبَرُوا ۚ وَمَن كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ ۖ وَمَن كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ ۚ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ ۚ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ حَسِيبًا ﴿٦﴾ ﴾[٦٧] فإذا تبين بالاختبار رشده سلمت إليه أمواله وزالت عنه الولاية[٦٨].

وعليه فلا خلاف بين الفقهاء بأنه ليس للخال ولاية على مال الصغير[٦٩].

حجتهم في ذلك:

١-قوله تعالى: ﴿ وَمَن كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ ۚ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ ۚ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ حَسِيبًا ﴿٦﴾ ﴾[٧٠].

٢- روي عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال: رسول الله ﷺ }**أن أطيب ما أكلتم من كسبكم وأن أولادكم من كسبكم**{[٧١].

٣- روي عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: أن أعرابياً أتى النبي ﷺ قال: أن لي مالاً وولداً وإنَّ والدي يريد أن يجتاح مالي فقال: }**أنت ومالك لأبيك**{[٧٢] فالولد موهوب لأبيه بالنص القاطع وما كان موهوباً كان له أخذ ماله.

ويؤيده أن سفيان بن عيينة قال في قوله تعالى: ﴿ لَّيْسَ عَلَى الْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ وَلَا عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَن تَأْكُلُوا مِن بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أُمَّهَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوَانِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخَوَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَعْمَامِكُمْ أَوْ بُيُوتِ عَمَّاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخْوَالِكُمْ أَوْ بُيُوتِ خَالَاتِكُمْ أَوْ مَا مَلَكْتُم مَّفَاتِحَهُ أَوْ صَدِيقِكُمْ ۚ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَأْكُلُوا جَمِيعًا أَوْ أَشْتَاتًا ۚ فَإِذَا دَخَلْتُم بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ تَحِيَّةً مِّنْ عِندِ اللَّهِ مُبَارَكَةً طَيِّبَةً ۚ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٦١﴾ ﴾[٧٣].

ولا ولاية للأم في باب الأموال، فإذا أوصت الأم على ولدها الصغير قبل موتها ثم ماتت لا يكون لذلك الولي حق التصرف مع وجود الأب أو الجد أو وصيهما، فإذا لم يوجد أحد من الأولياء المذكورين، فإن لوصي الأم أن يحفظ تركة الأم، فيبيع المنقولات لأن في بيعها حفظاً لها، ولا يصح أن تتصرف الأم ووصيها في شيء من مال الصبي، وكذلك لا

يكون لأحد من باقي العصبات في باب الأموال ولاية على الصغير، فليس للأم والأخ والعم أو غيرهم أن يتصرفوا في مال الصغير مع وجود أحد الأولياء المذكورين على الترتيب المذكور آنفاً(٧٤).

المطلب الثالث
حضانة الخال

الحضانة هي حفظ من لا يستقلُ بأمورِهِ، وتربيتهُ بما يُصلحهُ، وتكون الحضانة للنساء في وقتٍ، وتكون للرجال في وقتٍ آخر، والأصل فيها للنساء لأنهنّ أشفق وأرفق وأهدى إلى تربية الصغار، وأكثر ملازمة للأطفال، فإذا بلغ الطفل سناً معيناً، كان الحق في تربيته للرجال، لأنه أقدر على حمايته وإقامة مصالح الصغار من النساء(٧٥).

وقبل البحث في اختلاف الفقهاء في حضانة الخال، لابد لنا أن نبين ترتيب درجات الحواضن من النساء، وترتيب درجات االحاضنيّن من الرجال وما يهمنا في بحثنا هو ترتيب درجات الحاضنيّن من الرجال دون النساء وكذلك لابد من بيان ما هي شروط الحضانة.

عند الحنفية الأولى بالحضانة المحارم: الآباء والأجداد، وإن علو، ثم الأخوة وأبناؤهم، وإن نزلوا(٧٦).

وأشترط الفقهاء شروطاً خاصة لا تثبت الحضانة إلاّ لمن توفرت فيه وهي أنواع ثلاثة:

شروط عامة في النساء والرجال، وشروط خاصة بالنساء، وشروط خاصة بالرجال ومن الشروط العامة الإسلام والبلوغ والعقل والأمانة في الدين وغيرها(٧٧).

وما يهمنا في بحثنا هو الشروط الخاصة بالحاضنين من الرجال، وفي مقدمة هذه الشروط، أن يكون الحاضن محرماً للمحضون إذا كانت أنثى بالغة، وقد حدد الحنابلة والحنفية سنها بسبع سنين(٧٨).

فلا حضانة لأبن العم لأنه ليس محرماً، إلاّ في حالات وشروط معينة، فعند الحنابلة أن كانت المحضونة صغيرة لا تشتهى ولا يخشى عليها فلا تسقط حضانة ابن عمها(٧٩).

وأجاز الحنفية إذا لم يكن للبنت عصبة غير أبن عمها إبقاءها عنده بأمر القاضي بشرط أن لا يخشى عليها الفتنة منه، وقال محمد بن الحسن: إن كان للجارية ابن عَمٍّ وخال وكلاهما لا بأس في دينه جعلها القاضي عند الخال لأنه محرمُ وابن العم ليس بمحرم فكان المحَرم أولى، والأخ من الأب أحق من الخال لأنه عصبة(٨٠).

وأجاز الشافعية أن تضم لأبن عمها إذا كانت عنده بنت يُستحى منها، واشترط المالكية لثبوت الحضانة للذكر أن يكون عنده من النساء من يصلح للحضانة كزوجة أو أمةٍ(٨١).

وعليه أختلف الفقهاء في حضانة الخال هل تجب الحضانة عند فقد العصبات أم لا؟ على مذهبين:

المذهب الأول: مذهب جمهور الفقهاء على أن لا حضانة للخال لأنه ليس وارثاً عند بعضهم وليس عصبة عند آخرين(٨٢). قال المالكية: أن لم يكن واحد من الإناث السابقات تنتقل الحضانة للوصي، ثم للأخ الشقيق، ولا حضانة لجد الأم ولا الخال لانعدام العصوبة وليس له قوة قرابة كالعصبات(٨٣).

فعند الحنفية والمالكية والحنابلة فلا حضانة للخال لانعدام العصوبة، وليس له قوة قرابة كالعصبات(٨٤).

وعند الشافعية والزيدية لا حضانة لمن لا يرث من الرجال من ذوي الأرحام وهم كُثر منهم الخال والعم من الأم وغيرهما، فإن عدمَ أهل الحضانة من العصبات والنساء، وللمحضون أقارب من رجال ذوي الأرحام ومن يدلي بهم، كالخال وأبي الأم فلا حضانة لهم؛ لفقد الإرث، ولضعف قرابته بانتفاء الإرث، والولاية والحضانة لمن له قوة قرابة بالميراث من الرجال، وهذا لا يوجد في ذوي الأرحام من الرجال(٨٥).

المذهب الثاني: الخال له حق الحضانة هذا قول الحنفية والحنابلة وإليه ذهب الظاهرية والإمامية(٨٦).

فعند الحنفية أن لم يكن للمحضون أحد من النساء انتقلت الحضانة إلى الرجال على ترتيب العصبات الوارثين، ثم إذا لم يكن للصغير عصبة من الرجال انتقلت الحضانة لذوي الأرحام فيكون للأم، ثم لأم الأم، ثم العم لأم، ثم للخال الشقيق، لأن لهؤلاء ولاية في النكاح، فيكون لهم حق الحضانة(٨٧).

وعند الحنابلة: أن الحضانة عند فقد العصبات لذوي الأرحام الذكور والإناث وأولادهم، أبو الأم، ثم الخال، ثم الحاكم(٨٨).

وقال الظاهرية: الأم والأب، ثم الأخ والأخت، ثم العمة الخالة، ثم العم والخال، وذو الرحم أولى من غيرهم بكل حال(٨٩).

وعند الإمامية: الحضانة للأب، ثم لأب الأب، فإن عُدمَ كانت الحضانة للأقارب، وترتب كترتيب الإرث(٩٠).

استدلوا بما يأتي:

قوله تعالى ﴿ وَالَّذِينَ آمَنُوا مِن بَعْدُ وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا مَعَكُمْ فَأُولَٰئِكَ مِنكُمْ ۚ وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٧٥﴾ ﴾(٩١).

١- روي عن سعيد بن الحارث قال: اختصم خال وابن عم إلى شُريحٍ في حضانة صبي فقضى به لابن العم، فقال الخال: لا أنفق عليه من مالي؟ فدفعه إليه شُريح(٩٢).

الخال أولى لأن له رحماً وقرابةً يرثون عند عَدَم من هو أولى منهم، كذلك الحضانة تكون لهم عند عَدم من هو أولى لها منهم(٩٣).

الترجيح: الذي يبدو لي رجحانه هو ما ذهب إليه أصحاب المذهب الثاني أن الخال له الحضانة لأنه رحمٍ مَحرم وله قرابة ويرث عند فقد العصبات وأصحاب الفروض لقوله ﷺ: }**الخال وارث من لا وارث له أعقل عنه وأرثه**{(٩٤).

وبما أنه يعقل عنه في الجنايات أرى من باب أولى أن تكون له الحضانة ولا سيما عند فقد العصبات.

المطلب الرابع
نفقة الخال

قبل البدء في نفقة الخال لابد لنا من معرفة أسباب وجوبها وهي ثلاثة: النكاح، والقرابة، والملك، فالأول والثالث أي النكاح والملك يوجبانها للزوجة، والثاني أي القرابة يوجبها لكل من القريبين على الآخر.

وما يهمنا في هذا البحث هو نفقة القرابة، فنقول: القرابة في الأصل نوعان: قرابةُ الولادةِ، وقرابةُ غير الولادة.

وقرابة غير الولادة نوعان أيضاً: قرابة محرمة للنكاح كالأخوة والعمومة والخؤولة، وقرابة غير محرمة للنكاح كقرابة بني الأعمام والأخوال والخالات والعمات[٩٥].

ولا خلاف بين الفقهاء في وجوب النفقة في قرابة الولادة[٩٦].

وسنتحدث في هذا المطلب عن ثلاثة فروع:

الفرع الأول: شروط وجوب النفقة

لابد من توضيح الشروط الواجبة في نفقة ذوي الأرحام كالخال والعم من الأم ونحوهما وهي كالآتي:

أولاً: أن يكون المنفق عليه فقيراً عاجزاً عن الكسب بسبب الصغر أو الأنوثة أو المرض، أما القادر على الكسب يكون غني بكسبه[٩٧].

ثانياً: أن يكون المنفق واجداً ما ينفقه فاضلاً عن نفقة نفسه وعياله[٩٨].

ثالثاً: إتحاد الدين بين المنفق والمنفق عليه، فلا نفقة مع اختلاف الدين[٩٩].

رابعاً: أن يكون المنفق وارثاً، فأن لم يكن وارثاً لعدم القرابة لم تجب عليه النفقة[١٠٠].

وأضاف الحنفية عليها شرطين آخرين هما:

الشرط الأول: قضاء القاضي بها فلا يستحق قبله، فهي صلة محضة، فجاز أن يتوقف وجوبها على قضاء القاضي، بخلاف نفقة الأصول والفروع فهي لا تتوقف على قضاء القاضي.

الشرط الثاني: أن يكون القريب المحتاج ذا رحمٍ محرم؛ لأن الصلة في القرابة القريبة واجبة دون البعيدة والفاصل بينهما ذا رحم محرم[١٠١].

الفرع الثاني: تعدد نفقة الأقارب

هناك حالات يشترك الخال الموسر مع أقارب مستحق النفقة، سواء كانوا أقارب محارم أو غير محارم، فتجب النفقة لكل ذي رحمٍ محرم فقير تحل له الصدقة على من يرثه من أقاربه، ولا تجب نفقته على رحم غير مَحرَم مع وجود الرحم المَحرَم[١٠٢].

وعليه سوف أفصل كل حالة من الحالات التي يشترك الخال مع العم أو العمة أو الخالة وكالأتي:

الحالة الأولى: إذا كان للشخص المستحق للنفقة خالُ موسرُ – شقيق أو لأبٍ أو لأمٍ– مع العم الشقيق أو لأبٍ على من تجب النفقة؟

الجواب: تجب النفقة على العم الموسر لا الخال لاستوائهما في المحرمية،ولكون العم يحجب الخال عن الإرث، فتجب النفقة على العم وحده[١٠٣].

الحالة الثانية: إذا كان للشخص المستحق للنفقة خال موسر مع خالة موسرة على من تجب النفقة؟

الجواب: تجب النفقة عليهما أثلاثاً فالخال يلزمه الثلثان، والخالة يلزمها الثلث لأن أرثهما على هذه النسبة[١٠٤].

الحالة الثالثة: إذا كانت الفتاة المستحقة للنفقة لها أخ شقيق وخال وابن عم وهم موسرون على من تجب النفقة؟

الجواب: تجب نفقتها شرعاً على أخيها الموسر دون الخال أو ابن العم، لكون الأخ ذا رحم محرم مقدماً في الميراث على الخال أن كان هو ذو رحمٍ محرم أيضاً، ولا تجب على رحم غير محرم مع وجود الرحم المحرم[١٠٥].

الحالة الرابعة: إن كان للصغير الفقير خال موسر وابن عم موسر على من تجب النفقة؟

الجواب: تجب النفقة على الخال دون ابن العم، وأن كان الميراث لابن العم؛ لان النفقة على ذي الرحم المحرم. وابن العم ليس بمحرمٍ فلا نفقة عليه، والخال محرم فتكون النفقة عليه بشرط أن يكون موسراً[١٠٦].

الفرع الثالث: النفقة لصالح الخال

تجب نفقة الأقارب من ذوي الأرحام كالأخوة والأخوال والأعمام وأبناء الأخوة والعمات والخالات[١٠٧].

إلاّ أن الفقهاء اختلفوا هل تجب نفقة الخال على كل ذي رحمٍ محرم أم لا؟ على مذهبين:

المذهب الأول: الخال لا تجب له النفقة وهو مذهب المالكية، والشافعية، وهو قول للحنابلة[١٠٨].

استدلوا بما يأتي:

١-أن الأنفاق يكون من بيت المال والسبب في ذلك أن بيت المال يكون وارثاً، والقاعدة لدى المذهبين (بيت المال وارث من لا وارث له) والقياس يقتضي الأنفاق من بيت المال إن لم يوجد معه شيء ينفق منه[١٠٩].

٢-روي عن جابر ﷺ إن رجلاً أعتق عبداً له فبلغ ذلك النبي ﷺ فقال: ألك مال غيره؟ فقال: لا فقال من يشتريه مني فاشتراه نعيم بن عبد الله العدوي بثمانمائة درهم فجاء بها رسول الله ﷺ فدفعها إليه ثم قال: }**أبدأ بنفسك فتصدق عليها، فأن فضل شيء فلأهلك، فأن فضل عن أهلك شيء فلذوي قرابتك**{[١١٠].

وجه الدلالة: الحديث نص على أنه لا نفقة إلاّ على المولدين والوالدين، ولم يأمره بأنفاقه على غير هؤلاء وقدم عليه الصلاة والسلام قدم الأقرب فالأقرب في أيجاب النفقة على أهل بيته[١١١].

المذهب الثاني: تجب نفقة الخال ككل ذي رحم محرم وهو مذهب الحنفية والظاهرية، والزيدية والإمامية[١١٢]. إلاّ أن الظاهرية قالوا: فإن فضل عن ذوي الفروض والعصبات بعد كسوتهم ونفقتهم شيء، أجبر على ذوي الرحم المحرم، وهم الأعمام والعمات والأخوال والخالات، فإن حُجب عن ميراثه لوارثٍ، فلاشيء عليه من نفقاتهم[١١٣].

استدلوا بما يأتي:

١- قوله تعالى: ﴿ وَءَاتِ ذَا ٱلْقُرْبَىٰ حَقَّهُۥ وَٱلْمِسْكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا ﴿٢٦﴾ ﴾[١١٤].

وجه الدلالة: نصت الآية في صلة الرحم والمواساة عند الحاجة للمال، لذا تجب نفقة كل ذي رحم محرم بشرط أن يكون الخال من الموسرين والوارثين.

٢- قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ﴾[١١٥].

وجه الدلالة: أن الآية نصت بوجوب نفقة الأقارب بعضهم على بعض لأن في إعطائها حق لصلة الرحم بشرط أن يكون من الوارثين، فإن حُجب الميراث فلا شيء عليه من النفقة[١١٦].

٣- روي عن ميمونة ﵂ زوج النبي ﷺ قالت: كانت لي جارية فأعتقتها فدخل عليّ النبي ﷺ فأخبرته فقال: {آجرك اللهُ أما إنكِ لو كنت أعطيتها أخوالك كان أعظم لأجركِ}[١١٧].

فهذه الأحاديث تفيد وجوب النفقة على الأقارب، الابتداء في النفقة على النفس ثم أهله ثم القرابة والحقوق إذا تزاحمت قدم الأقرب فالأقرب[١١٨].

الترجيح: الذي يبدو لي رجحانه هو ما ذهب إليه أصحاب المذهب الثاني للأدلة الآتية: قوله تعالى: ﴿وَءَاتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا ۝٢٦﴾[١١٩] فقد أوجب الله عز وجل حقاً لذي القربى والمساكين وابن السبيل وأوجبه رسول الله ﷺ من خلال الأحاديث التي وردت العطية للأقارب بشرط قُدرة المنفق وحاجة المنفق عليه لقوله تعالى: ﴿لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنفِقْ مِمَّا ءَاتَىٰهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا ءَاتَىٰهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا ۝٧﴾[١٢٠] فالآية تبين أن التكليف بحسب الوسع.

المطلب الخامس
توريث ذوي الأرحام

الخال من ذوي الأرحام وقبل بيان ميراثه نذكر لمحة سريعة عن ذوي الأرحام وسنتحدث في هذا المطلب عن ثلاثة فروع منها.

الفرع الأول: ذوو الأرحام

ذوو الأرحام هم الأقارب الذين لا فرض لهم ولا تعصيب، وهم أحد عشر حيزاً، ولدُ البناتِ، وولدُ الأخواتِ، وبناتُ الأخوة، وولدُ الأخوةِ من الأمّ، والعمَّاتُ من جميع الجهاتِ، والعَمُّ من الأُمِّ، والأخوال والخالاتُ، وبناتُ الأعمام، والجدُّ أبو الأُمِّ، وكلُّ جَدَّةٍ أدلت بأبٍ بين أُمّين، فهؤلاء ومن أدلى بهم يُسمّون ذوي الأرحام[١٢١].

وقد كان التوارثُ في ابتداء الإسلام بالحلف والنصرة، فكان الرّجُلُ يقولُ للرجلِ: دَمي دَمُك، ومَالِي مَالُكَ، تنصُرني وأنصُرُك، وتَرثُني وأرثُك فيتعاقدانِ الحَلفَ بينهما على ذلك فيتوارثان به دون القرابة.

وقد ذكر القران الكريم بقوله تعالى: ﴿ وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ ۚ وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدًا (٣٣) ﴾(١٢٢).

ثم نُسخَ ذلك وأصبحَ التوارثُ بالإسلام والهجرة فإذا كان لهُ ولدُ، ولم يُهاجر ورِثَهُ المهاجرُون دونهما لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوا وَّنَصَرُوا أُولَٰئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ۚ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُم مِّن وَلَايَتِهِم مِّن شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا ۚ وَإِنِ اسْتَنصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ ۗ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (٧٢) ﴾(١٢٣).

ثم نُسخَ ذلك بقول اللهِ تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ آمَنُوا مِن بَعْدُ وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا مَعَكُمْ فَأُولَٰئِكَ مِنكُمْ ۚ وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (٧٥) ﴾(١٢٤).

وفي تصنيف ذوي الأرحام للفقهاء تفريعات كثيرة الرئيسة منها:

الصنف الأول: وهو جزء الميت ويعني ذلك أنتساب الوريث إلى الميت بواسطة الأنثى.

الصنف الثاني: وهم الذين ينتمي إليهم الميت أي أصوله، ويعني ذلك الجد غير الصحيح والجدات غير الصحيحات.

الصنف الثالث: وهم جزء الأخوة أي فروع الأخوة لأم إذ أن فروعهم للأبوين أو لأب يعتبرون من العصبة.

أما إذا كانت الدرجة بعد الميت مباشرة فهم أصحاب فروض.

الصنف الرابع: وهم العمومة والخؤولة وأولادهم ومن أي الجهات كانوا(١٢٥).

وهذا التصنيف يترتب عليه استحقاق الميراث فإن وجد الصنف الأول فأن الأصناف الأخرى لا تستحق الميراث رغم وجودهم، فإذا فقد الصنف الأول أستحق الصنف الثاني للإرث وهم الأجداد والجدات، وإذا فقد الصنف الثاني استحق الثالث للإرث وهم فروع

الأخوة لأم، وإذا فقد الصنف الثالث أستحق الصنف الرابع للإرث وهم العمومة والخؤولة وأولادهم وهكذا[١٢٦].

الفرع الثاني: توريث الخال

الخال كما ذكرنا واحد من ذوي الأرحام وعليه فأن الحديث عن ميراث ذوي الأرحام يشمل الخال فأن لم يعين في بعض المسائل فأن حكم ذوي الأرحام ينطبق عليه في الغالب وقد أختلف الصحابة والتابعون والفقهاء في توريث ذوي الأرحام على مذهبين:

المذهب الأول: ذهب إلى توريثهم من الصحابة علي بن أبي طالب وابن مسعود[١٢٧] ومُعاذ بن جبل[١٢٨] وأبو الدرداء[١٢٩] وأبو عبيدة بن الجراح[١٣٠] ومن التابعين شُريح[١٣١] وابن سيرين[١٣٢] ﷺ ومن الفقهاء ذهب الحنفية والحنابلة والزيدية والإمامية، إلى أن الخال يرث عند فقد العصبة وذوي الفرض غير الزوجين، فيأخذ المنفرد جميع المال بالقرابة بعد فرض أحد الزوجين أن وجد لعدم الردُ عليهما[١٣٣].

استدلوا بما يأتي:

١-قوله تعالى: ﴿ وَأُوْلُواْ ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمُۢ ﴿٧٥﴾ ﴾[١٣٤].

وجه الدلالة: تدل الآية الكريمة أن بعضهم أولى ببعض فيما فرضه الله تعالى وحكم به، ويشمل كل الأقرباء سواء كانوا ذوي فروض أم عصبات وقد بينت آية المواريث، فكان الباقون من ذوي الأرحام أولى من غيرهم بالتركة ومنهم الخال أحق بالتوارث عند عدم وجود من يرثه من العصبة وذوي السهام في نص هذه الآية الكريمة.

٢- روي عن عائشة ﷺ عن رسول الله ﷺ قال: }**الله ورسوله مولى من لا مولى له، والخال وارث من لا وارث**{[١٣٥].

وجه الدلالة: الحديث بدلالة هذا النص يدل على توريث الخال، والخالة والعمة ذو قرابة ورحم ولا يرث إلاّ عند عدم وجود الوارث.

٣- روي عن أنس بن مالك[١٣٦] ﷺ قال: رسول الله ﷺ }**إن ابنَ أُختِ القوم منهم**{ متفق عليه[١٣٧].

وجه الدلالة: فقد نصَ الحديث بأن الخال يرث كما وُرثَ العصبات وصاحب الفرض.[١٣٨]

٤- ثبت في عهد الرسول ﷺ من توريث الخال فلما مات ثابت بن الدحداح[١٣٩] ﷺ قال: رسول الله ﷺ لقيس بن عاصم المنقري[١٤٠] }**هل تعرفون له فيكم شيئاً فقال أنه كان فينا ميتاً، فلا نعرف له فينا إلاّ أبن أخت، فجعل رسول الله ﷺ ميراثه لابن أخته أي لخاله**ج[١٤١].

وجه الدلالة: فقد نص هذا الحديث على وجوب توريث الخال في حالة عدم وجود من يرثه من العصبة وذوي الفرض، إلاّ أن أصحاب هذا المذهب قالوا لا يرثون إلاّ في حالتين:

الحالة الأولى: عند عدم وجود الوارث مطلقاً مهما كان هذا الوارث سواء كان صاحب فرض أو عصبة.

والحالة الثانية: أن يوجد أحد الزوجين فقط فإذا وجد أحد الزوجين مع الرحم أخذ الزوج فرضه وما بقي يكون لذوي الرحم إن كان واحداً، ويقسم عليهم إن كانوا متعددين[١٤٢].

المذهب الثاني: الخال لا يرث كسائر ذوي الأرحام، فإن لم يكن وارث ترد التركة إلى بيت المال، قاله من الصحابة زيد بن ثابت[١٤٣] وابن عباس ﷺ ومن التابعين سعيد بن المسيب[١٤٤] وسعيد بن جبير[١٤٥] **(رحمهم الله جميعا)**[١٤٦].

وهو مذهب المالكية والشافعية والظاهرية[١٤٧] ولكن المتأخرين من فقهاء المذهبين المالكية والشافعية أفتوا إذا لم ينتظم أمر بيت المال رُد الباقي من المال على أهل الفرض غير الزوجين إرثاً[١٤٨].

استدلوا بما يأتي:

١-روي عن أنس بن مالك[١٤٩] ﷺ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: }**إن الله قد أعطى كُلَ ذي حق حقه...**ج[١٥٠].

وجه الدلالة: أن الحديث نصَ على أن الميراث أعطى لكل ذي حق حقه فهذا يدل على ارتفاع الوصية إلى الميراث، وتحول حقه من الوصية إلى الميراث.

٢-لم يذكر الخال في آيات المواريث، فإن الله تعالى بين نصيب كل واحدِ من أصحاب الفروض والعصبات، والتقدير الثابت بالنص يمنع الزيادة عليه؛ لأن في الزيادة مجاوزة الحد الشرعي، وقد قال الله تعالى بعد آية المواريث ﴿**وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا وَلَهُۥ عَذَابٌ مُّهِينٌ ﴿١٤﴾**﴾[١٥١] فقد الحق في نص هذه الآية الوعيد بمن جاوز الحد المشروع[١٥٢].

الترجيح: الذي يبدو لي رجحانه أن الخال يرث عند فقد العصبة وذوي الفرض غير الزوجين وذلك لأنهم أولى من سائر المسلمين فهم شاركوا المسلمين بإسلامهم وزادوا عليهم بالقرابة إلى الميت.

لقولــــــــــه تعــــــــــالى: ﴿ وَأُوْلُواْ ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمُۢ ٧٥ ﴾[١٥٣].

ومعنى الآية أن بعضهم أولى ببعض فيما كتب الله عز وجل وحكم به فهو يشمل كل الأقرباء، وقد بينت آية الفرائض ميراث ذوي الفروض والعصبات وعليه فالباقون من ذوي الأرحام أولى من غيرهم بالتركة، ولقوله عليه الصلاة والسلام }**ابن أخت القوم منهم**{[١٥٤] وهذا الحديث صريح في كون ابن الأخت منهم[١٥٥].

ثم إن أدلة من منع توريث ذوي الأرحام لا تخلو من إيرادات، فحديث أنس ليس فيه على أي من المذهبين، لأن المنع يمكن أن يكون فيه حرمان لصاحب حق من حقه، في حين أن الإعطاء لا يحرم أحداً من حقه أو ينقصه لعدم وجود وارث، ثم إن الحديث كما ذكر أصحاب مذهب المنع ورد في ارتفاع الوصية إلى الميراث، والخلاصة أن الحديث ليس في محل النزاع.

وفي آية المواريث لم يذكر الخال نعم، لكنه واحد من ذوي الأرحام، ثم إن التعدي ليس من الضروري أن يحمل على توريث الخال، وإنما حمله على تغيير ما فرض الله، كما يحصل في بعض أريافنا من حرمان البنت من الميراث، أو المبالغة والمحاباة في الوصية لبعض الورثة دون سواهم.

الفرع الثالث: اجتماع الخال مع غيره

قد يجتمع في الميراث الخال مع غيره، وفي حالات عديدة منها:

الحالة الأولى: الزوج والخال مع بنات العم.

مثال ذلك: توفيت امرأة عن زوج وخال شقيق وبنات عمٍ،فما نصيب كل منهم في التركة.

الجواب: يكون لزوج المتوفاة من تركتها النصف فرضاً لقوله تعالى: ﴿ **وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ** ﴿١٢﴾ ﴾[١٥٦] لعدم وجود الفرع الوارث، ولخالها الشقيق الباقي، ولا شيء لبنات عمها الشقيق، لأنهن من أفراد الطائفة الثانية من الصنف الرابع من ذوي الأرحام، المؤخرين في الميراث عن أفراد الطائفة الأولى ومنهم الخال الشقيق هذا إذا لم يكن للمتوفاة وارث آخر [١٥٧].

الحالة الثانية: الزوج والخال مع العم.

مثال ذلك: توفيت امرأة عن زوج وخال شقيق وعم شقيق فما نصيب كل منهم في التركة.

الجواب: يكون للزوج النصف فرضاً كما أسلفنا، والباقي للخال والعم أثلاثاً، ثلثان للعم وثلث للخال، وسبب الاختلاف لكون العم لأبوين أو لأب لكونه عصبة، وكذلك فروعهم أن كانوا ذكور، والخال ليس بعصبة[١٥٨].

الحالة الثالثة: الخال الشقيق مع أبن العم.

مثال ذلك: توفي رجلاً عن خال شقيق والدتهِ وعن أبن عم شقيق ولم يترك زوجة ولا أولاد وترك تركة فمن يرث منهما.

الجواب: فأن جميع تركة المتوفى المذكور لأبن العم الشقيق تعصيباً، ولا شيء لخالهِ لأنه من ذوي الأرحام المؤخرين في الميراث عن أصحاب الفروض والعصبة، هذا إذا لم يكن للمتوفى وارث آخر[١٥٩].

الحالة الرابعة: الخال مع أبن الأخت.

مثال ذلك: توفي رجلاً عن أبن الأخت الشقيقة، وخال شقيق فمن يرث من هؤلاء في التركة.

الجواب: لابن أخت الشقيقة جميع تركته لأنه من الصنف الثالث من ذوي الأرحام وهو مقدم في الميراث على الصنف الرابع ولا شيء للخال لأنه من الصنف الرابع من ذوي الأرحام، هذا إذا لم يكن للمتوفى وارث آخر (١٦٠).

الحالة الخامسة: خال من أم مع بنت عم شقيق.

مثال ذلك: توفيت امرأة عن خال من أم وبنت عم شقيق فما هو نصيب كل واحد منهما في التركة.

الجواب: جميع تركة هذه المتوفاة لخالها لأم لأنه من الطائفة الأولى من الصنف الرابع من ذوي الأرحام ولا شيء لبنت العم الشقيق لأنها من الطائفة الثانية من الصنف المذكور (١٦١).

الحالة السادسة: الخال الشقيق مع العمة لأم.

مثال ذلك: توفي رجلاً عن عمة لأب وخال شقيق فمن يرث من هؤلاء من التركة.

إذا اختلفت الأعداد حتى إذا ترك عَمة واحدة وعشرة من الأخوال والخالات، فللعمة الثلثان والثلثُ بين الأخوال والخالات للذكر مثل حظ الأنثيين، وبالعكس إن ترك خال وعشرة من العمات الخال الثلث وللعمات الثلثان بينهن(١٦٢). فكذا في المثال المذكور أعلاه تستحق قرابة الأب الثلثين وقرابة الأم الثلث.

فعمة هذا المتوفى، وخالهِ الشقيق، وإن كانا من الطائفة الأولى من الصنف الرابع من ذوي الأرحام إلاّ إنهما قد اختلفتا في الحيز، فإذا اختلفا في الحيز لا ينظر إلى قوة القرابة بل تستحق قرابة الأب الثلثين وقرابة الأم الثلث، وعلى هذا فلعمة المتوفى المذكور ثلثا تركته، ولخاله الشقيق الثلث الباقي(١٦٣).

المطلب السادس
وصية الخال

الوصية تمليك مضاف إلى ما بعد الموت بطريق التبرع، وهي مستحبة للأقارب الذين لا يرثون[١٦٤].

والأصل فيها الكتاب والسنة النبوية: أما الكتاب فقول الله تعالى: ﴿ كُتِبَ عَلَيۡكُمۡ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلۡمَوۡتُ إِن تَرَكَ خَيۡرًا ٱلۡوَصِيَّةُ لِلۡوَٰلِدَيۡنِ وَٱلۡأَقۡرَبِينَ بِٱلۡمَعۡرُوفِۖ حَقًّا عَلَى ٱلۡمُتَّقِينَ ١٨٠ ﴾[١٦٥].

وأما السنة: فروي عن سعد بن أبي وقاص[١٦٦] رضي الله عنه قال: جاءني رسول الله ﷺ يعودني وأنا بمكة، قلت يا رسول الله أوصي بمالي كلهِ، قال: **(لا)**، قلتُ فالشطر قال: **(لا)** قلت الثلث، قال }**الثلث والثلث كثير إنك أن تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس في أيديهم**{[١٦٧].

وتستحب الوصية للأقارب والأرحام ممن توافرت فيهم شروط ثلاثة:

الشرط الأول: أن يكون ذا رحم محرم من الموصي.

الشرط الثاني: أن لا يكون وارثاً من الموصي.

الشرط الثالث: أن يكون المستحق أقرب إلى الموصي بحيث لا يوجد من يحجبه[١٦٨].

وذكر الحنفية حالات في اجتماع الخال مع غيره في الوصية منها:

الحالة الأولى: مات رجلُ وترك أبناً وعمين وخالين فما نصيب العمين والخالين من الوصية؟

الجواب: تكون الوصية للعمين دون الخالين في قول أبي حنيفة (رحمه الله) لأنه يُعتبر الأقرب من قبل الأب بدليل الولاية وبهذا يكون العمين أقرب إليه من الخالين، أما عندهما: أي أبي يوسف ومحمد بن الحسن، الوصية تكون بين العمين والخالين أرباعاً لأن القريب والبعيد عندهما سواء[١٦٩].

الحالة الثانية: لو كان له عم واحد وخالان فما نصيب كل واحد منهم؟

الجواب: تكون الوصية للعَّم النصف وللخالين النصف الآخر؛ لأن الوصية حصلت باسم الجمع، وأقل من يدخل تحت اسم الجمع في الوصية اثنان، فلا يستحق العمُّ الواحد أكثر من نصف الوصية، وإذا استحق هو النصف، بقي النصف الآخر لا مستحق له أقرب من الخالين فكان لهما[١٧٠].

وعندهما تُقسمُ التركة بينهم أثلاثاً لاستواء الكل في الاستحقاق[١٧١].

لا خلاف بين الفقهاء بأن يجعل الوصية لأقاربه أو لأرحامه غير الوارثين إذا كانوا فقراء(١٧٢).

ولكن أختلف الفقهاء في الوصية هل هي واجبة للخال من ذوي الرحم المحرم أم مستحبة؟ على مذهبين:

المذهب الأول: الوصية مستحبة للخال سواء كان من ذوي الرحم المحرم أومن غيره، وهو مذهب الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة والإمامية(١٧٣). إلاّ أن قول أبي حنيفة تكون الوصية لذوي الرحم المحرم دون غيره(١٧٤).

استدلوا بما يأتي:

١-قوله تعالى: ﴿ وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ ذَوِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَٱلسَّآئِلِينَ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَٰهَدُوا۟ۖ وَٱلصَّٰبِرِينَ فِى ٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَحِينَ ٱلْبَأْسِۗ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ ﴿١٧٧﴾ ﴾(١٧٥).

وجه الدلالة: فهذه الآية تدل على استحباب الوصية للقرابة، فإن كانت الصدقة عليهم في الحياة أفضل، فكذلك بعد الموت يكون من باب أولى من خلال الوصية للأقرباء.

٢- روي عن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ }**أن الله تصدق عليكم بثلث أموالكم في آخر أعماركم زيادة في أعمالكم فضعوهُ حيث شئتم**{(١٧٦).

وجه الدلالة: الحديث جعل الوصية من الصدقة، وفي هذا دليل على استحباب الوصية بالثلث، ويستحب أن ينقص عن الثلث لقوله ﷺ }**الثلث والثلث كثير**{.

المذهب الثاني: فرض على كل مسلم أن يُوصي لقرابته الذين لا يرثون سواء كان من ذوي الرحم المحرم أو من غيرهم من الذين لا يرثون لحجبهم عن الميراث، هذا قول داود وهو مذهب الظاهرية(١٧٧).

استدلوا بما يأتي:

١-قوله تعالى: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ بِٱلْمَعْرُوفِۖ حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ ﴿١٨٠﴾ ﴾(١٧٨).

وجه الدلالة: تدل هذه الآية على فرضية الوصية فخرج منه الوالدين والأقربون الوارثون، وبقي من لا يرث منهم على هذا الفرض،وعليه فقد وجب من ماله جزءُ مفروض أخراجهُ[١٧٩].

الترجيح: الذي يبدو لي رجحانه هو استحباب الوصية بُجزءٍ من المال لمن ترك خيراً لقوله تعالى: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ﴿١٨٠﴾ ﴾[١٨٠] فنسخ الوجوب لحديث الرسول ﷺ }**لا وصية لوارث**ج[١٨١]. وبقي الاستحباب في حق من لا يرث.

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، أحمده وأشكره على توفيقه في البدء والختام، وأصلي وأسلم على خير الأنام نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

أما بعد:

فلا يخفى أنه لا بد لكل باحث يطرق موضوعاً معيناً أن يتوصل فيه إلى بعض النتائج، وظهر من البحث أن الإسلام دين عام شامل نظم حياة الفرد والمجتمع، وأعطى كل ذي حق حقه، هادفاً إلى نشر المحبة والألفة بين المسلمين، وقطع باب المنازعات والخصام، ومن أبرز النتائج التي توصلت إليها:

أولاً: الخال مَحرَم، وهذا تترتب عليه أحكام فقهية مثل نكاح الخال، ولمس بنت الأخت، والسفر معها.

ثانياً: الولاية للعصبة فأحقهم بالميراث أحقهم بالولاية وعند فقد العصبات النسبية والسببية تثبت الولاية لذوي الأرحام ومنهم الخال، والراجح من أقوال الفقهاء أن الخال يُقدم في الولاية على السلطان سواء كانت ولاية على النفس أو المال، فالخال أحق من السلطان في تزويج ابنة أخته وحفظ مالها، إن لم يكن لها وارث؛ لوجود الشفقة عنده.

ثالثاً: الخال له الحضانة؛ لأنه رحم مَحرَم وله قرابة، يقدم في الحضانة، فإن كان للفتاة البالغة أبن عم وخال وكلاهما لا بأس في دينه جعلها القاضي عند الخال؛ لأنه مَحرَم وأبن العم ليس بمَحرَم، إلاّ إذا توفرت الشروط التي تجعله لا تخشى الفتنة، والأخ من الأب أحق من الخال.

رابعاً: الراجح من أقوال الفقهاء أن الخال ينفق على أبناء أخته وينفقون عليه، إن لم يوجد من هو أقرب منه في الإرث والتعصيب، بشرط أن يكون المنفق يجد ما ينفقه فاضلاً، عن نفقة نفسه وعياله بغض النظر عن الميراث سواء ورثه أم لم يرثه، وهذا يستفاد من أحكام ذوي الأرحام.

خامساً: الراجح توريث الخال عند فقد أصحاب الفروض والعصبات؛ لقوله تعالى:﴿ **وَأُوْلُواْ ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِى كِتَٰبِ ٱللَّهِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌۢ ﴿٧٥﴾** ﴾[١٨٢] وقد بينت آية الفرائض ميراث ذوي الفروض والعصبات، فكان الباقون من ذوي الأرحام أولى من غيرهم بالتركة. ولقوله عليه الصلاة والسلام: }**الخال وارث من لا وارث له يعقل عنه ويرثه**{[١٨٣].

سادساً: تستحب الوصية للخال في الحالات التي لا يكون فيها وارثاً، ويستحب أن يوصي للأقارب الذين لا يرثون.

نسأل الله تعالى القبول وحُسن الخاتمة في الدنيا والآخرة.

الهوامش

[١] ينظر: لسان العرب، للعلامة أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الأنصاري (ت٣١١هـ)، طبعة مصورة عن طبعة بولاق: ١١/ ٢٢٤؛ المصباح المنير، للعلامة احمد بن محمد بن علي الفيومي: ١٥١/٣؛ مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي (٦٦٦هـ)، دار الرسالة، الكويت، ١٤٠٣هـ: ١٩٤/١-١٩٥؛ المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، احمد بن محمد بن علي الفيومي (ت٧٧٠هـ): ١٨٤/١؛ ينظر: مختار الصحاح: ١٩٥/١؛ المصباح المنير: ١٥٢/٣؛ ينظر: تاج العروس من جواهر القاموس، للسيد محمد مرتضى الحسيني.

[٢] ينظر: مختار الصحاح: ١٩٥/١؛ المصباح المنير: ١٥٢/٣.

[٣] ينظر: تاج العروس من جواهر القاموس، للسيد محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تحقيق: الدكتور عبد الفتاح الحلو: ٧٠٤٤/١؛ لسان العرب: ٣١٤/١٢.

[٤] ينظر: تاج العروس: ٧٠٤٣/١.

[٥] ينظر: تاج العروس: ٧٨٢٩/١؛ لسان العرب: ١٢/ ٤٢٣.

[٦] ينظر: المصباح المنير في غريب شرح الكبير: ١٣٢/١.

(٧) ينظر: البحر الرائق شرح كنز الدقائق، للإمام زين الدين بن إبراهيم بن محمد الشهير بابن نجيم (ت٩٧٠هـ)، دار الكتب العربية، مصر؛ طلبة الطلبة، عمر بن محمد بن احمد أبو حفص النسفي، المطبعة العامرة، المثنى، بغداد: ١/١٠٧.

(٨) سورة النساء: الآية ٢٣.

(٩) ينظر: تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، للإمام فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي (ت٧٤٣هـ)، دار الكتاب الإسلامي: ٢/١٠١؛ القوانين الفقهية لابن الجزي، للإمام محمد بن احمد بن جزي الكلبي الغرناطي (ت٧٤١هـ): ٦/٥٤٩؛ مغني المحتاج في حل ألفاظ المنهاج للخطيب الشربيني: ٣/١٧٥؛ الفروع، للإمام شمس الين أبو عبد الله محمد بن مفلح المقدسي (ت٧٦٣هـ)، عالم الكتب، بيروت: ٥/١٩٦؛ المغني، للإمام موفق الدين عبد الله بن احمد المعروف بابن قدامة (ت٦٢٠هـ): ٦/٥٧٧؛ المحلى، للإمام أبو محمد علي بن احمد بن سعيد بن حزم الظاهري (ت٤٥٦هـ)، دار الفكر: ٩/١٣١؛ البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، للإمام المجتهد احمد بن يحيى المرتضى (ت٨٤٠هـ)، دار الكتاب الإسلامي: ٤/٣٢؛ شرائع الإسلام في مسائل الحلال الحلال والحرام، المحقق الحلي أبو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسين: ٢/٢٢٥.

(١٠) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، للإمام علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني الحنفي (ت٥٨٧هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت؛ شرح مختصر خليل للخرشي، للإمام محمد بن عبد الله الخرشي (ت١١٠١هـ)، دار الفكر، بيروت: ١/١٥٦؛ المجموع شرح المهذب، للإمام أبو زكريا يحيى بن شرف النووي (ت٦٧٦هـ)، دار الكتب العلمية: ٢/ ٣٨؛ الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، علاء الدين أبو الحسن سليمان المرداوي (ت٨٨٥هـ)، دار أحياء التراث العربي: ١/٢١٢؛ البحر الزخار: ٢/٩٤.

(١١) سنن أبي داود، للحافظ سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي (ت٢٧٥هـ)، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت.

(١٢) سنن الترمذي، للإمام محمد بن عيسى السلمي أبو عيسى (ت٢٧٩هـ)، تحقيق: احمد محمد شاكر، دار إحياء التراث العربي، بيروت: ٥/٢٢٤، رقم الحديث (٣٤٩٣) قال أبو عيسى هذا حديث حسن.

(١٣) مجمع الزوائد، علي بن أبي بكر الهيتمي، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٤٠٧هـ: ٧/ ٣٥٤.

(١٤) التاج والإكليل بشرح مختصر، للإمام محمد بن يوسف بن أبي قاسم الموافق، مكتبة النجاح، ليبيا: ١/ ٤٣٣؛ تحفة المحتاج في شرح المنهاج، شهاب الدين احمد بن محمد بن حجر الهيثمي (ت٩٧٤هـ)، دار الفكر، بيروت: ١٣٩/١؛ المحلى، لابن حزم: ١/ ٣٢٨.

(١٥) سورة المائدة: الآية ٦.

(١٦) سورة النور: الآية ٣١.

(١٧) القاضي: هو محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن الفراء البغدادي (ت٤٥٩هـ) كان شيخ الحنابلة في عصره، وله مصنفات في الأصول. (ينظر: سير أعلام النبلاء: ٩١/٨).

(١٨) مغني المحتاج: ٢٩١/٤؛ الإنصاف: ١١٥/٢؛ شرائع الإسلام: ٢١٣/٢.

(١٩) ابن قدامه: هو موفق الدين أبو محمد عبد الله بن احمد بن محمد بن قدامة المقدسي ولد سنة ٥٤١هـ، حفظ القرآن وكان حافظاً وعالما (ت٦٢٠هـ). (سير أعلام النبلاء: ١٦٦/٢١).

(٢٠) المغني، للإمام موفق الدين أبو محمد بن احمد بن محمد بن قدامه المقدسي (ت٦٢٠هـ): ٩٩/٣؛ مغني المحتاج: ٢٩١/٤؛ الإنصاف: ٢/ ١١٥.

(٢١) ينظر: بداية المجتهد: ٣٢/٢؛ البحر الزخار: ٣٣/٤.

(٢٢) ينظر: فتح القدير: ٣٦٥/٢.

(٢٣) ينظر: بدائع الصنائع: ٢٦٢/٢، الفواكه الدواني على رسالة بن أبي زيد القيرواني، احمد غنيم بن سالم بن مهنا النفراوي المالكي (ت١١٢٥هـ)، دار الفكر: ١٦/٢؛ مغني المحتاج: ٢٩٠/٤؛ الإنصاف: ١١٤/٢.

(٢٤) ينظر: المحلى: ١٦٣/٩.

(٢٥) سورة النور: الآية ٣١.

(٢٦) ينظر: المحلى: ١٦٤/٩.

(٢٧) ينظر: صحيح البخاري: ٣٣١/٢ رقم الحديث (١٠٨٦).

(٢٨) ينظر: صحيح البخاري: ٤/٥ رقم الحديث (١١٩٧).

(٢٩) ينظر: صحيح مسلم: ٤٢٧/٨ رقم الحديث (٣٣٢٧).

(٣٠) ينظر: المصباح المنير: ٦٧٢/٢.

(٣١) ينظر: رد المحتار على الدر المختار: ٤٣٨/٢.

(٣٢) ينظر: التعريفات، الشيخ أبي الحسن علي بن محمد الجرجاني، مطبعة آفاق عربية بغداد: ٧٣٤/١.

(٣٣) ينظر: بدائع الصنائع: ٢٤٢/٢.

(٣٤) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، للإمام شمس الدين محمد بن احمد بن عرفة الدسوقي (ت١٢٣٠هـ)، دار إحياء الكتب العربية: ٢٢٧/٢؛ كشاف القناع عن متن الإقناع، منصور بن يونس بن إدريس البهوتي (ت١٠٥١هـ)، دار الكتب العلمية، القاهرة: ٥٣/٥.

(٣٥) تحفة المحتاج في شرح المنهاج: ٢٦٨/٧.

(٣٦) سورة التوبة: الآية ٧١.

(٣٧) ينظر: شرح فتح القدير، للإمام كمال الدين محمد بن عبد الواحد المعروف بأن الهمام، مطبعة دار الفكر: ٢٥٧/٣؛ بدائع الصنائع: ٢٣٨/٢؛ مواهب الجليل في مختصر خليل: ٢١٦/٤؛ حاشية العدوي: ١٣١/٢؛ حاشيتا قليوبي وعميرة: ٩٠/٤؛ تحفة المحتاج: ٢٥٦/٨؛ الفروع: ٦١٤/٥؛ الإنصاف: ٧٣/٨.

(٣٨) الموسوعة الفقهية الكويتية: ٤٩٩/٢.

(٣٩) ينظر: حاشية الدسوقي: ٢٢٦/٢؛ الأم: ٥١/٥؛ الفروع: ١٧/٥؛ المحلى: ٣٩/٩؛ البحر الزخار: ٤٨/٤؛ بدائع الصنائع: ٢٢٠/٤؛ شرائع الإسلام: ٢٢١/٢؛ فتح القدير: ٢٥٧/٣.

(٤٠) ينظر: المحلى: ٣٩/٩.

(٤١) نصب الراية، للإمام عبد الله بن يوسف أبو محمد الحنفي الزيلعي (ت٧٦٢هـ)، المحقق محمد بن يوسف السنيوري، دار الحديث، مصر، ١٣٥٧هـ: ١٩٥/٣.

(٤٢) ينظر: الهداية شرح بداية المبتدى: ٢١٧/١؛ بدائع الصنائع: ٢٥٠/٢.

(٤٣) ينظر: فتح القدير: ٢٥٥/٣.

(٤٤) سورة النور: الآية ٣٢.

(٤٥) ينظر: بدائع الصنائع: ٢٤١/٢.

(٤٦) ينظر: المبسوط: ٢٢٣/٤؛ تبيين الحقائق في شرح كنز الدقائق: ١١٨/٢.

(٤٧) ينظر: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، للإمام احمد بن علي بن حجر العسقلاني الشافعي (ت٨٥٢هـ)، المحقق محمد فؤاد عبد الباقي، دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩هـ: ٤١٣/٩؛ عمدة القاري: ٩٥/١٣؛ سنن أبي داود: ٢٧٧/٦ رقم الحديث (٥٠٨٥).

(٤٨) مجمع الزوائد: ٥٢٥/٤، رقم الحديث (٧٥١٦).

(٤٩) العضل: معناها منعُ المرأة من التزويج بكفئها إذا طلبت ذلك وَرغِبَ كلٌّ منهما في صاحبِهِ. (الإنصاف: ٧٧/٨).

(٥٠) ينظر: فتح القدير: ٢٨٦/٣.

(٥١) ينظر: بدائع الصنائع: ١٥٥/٥؛ حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: ٢٩٦/٣؛ المغني: ٣٨٧/٥.

(٥٢) سورة النساء: الآية ٦.

(٥٣) ينظر: تبيين الحقائق: ٢٢١/٥؛ الشرح الكبير للدردير: ٢٩١/٣؛ مغني المحتاج: ١٧٠/٢.

(٥٤) ينظر: فتح القدير: ٢٦٣/٩؛ حاشيتا قليوبي وعميرة: ٣٨١/٢.

(٥٥) ينظر: بدائع الصنائع: ١٥٣/٥؛ التاج والإكليل لمختصر خليل: ٦٣٢/٦؛ تحفة المحتاج: ١٧٨/٥؛ الفروع: ٣٢٣/٤؛ المحلى: ١٣١/٩؛ البحر الزخار: ٣٠٢/٤؛ شرائع الإسلام: ٨٧/٢.

(٥٦) سورة الإسراء: الآية ٣٤.

(٥٧) ينظر: المستدرك على الصحيحين، للإمام محمد بن عبد الله النيسابوري (ت٤٠٥هـ)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١: ٦٦/٢ وهو حديث صحيح الإسناد.

(٥٨) كشاف القناع: ٤٤٧/٣؛ الفروع: ٣٢٣/٤.

(٥٩) فتح القدير: ٢٥٤/٩؛ التاج والإكليل: ٦٣٢/٦؛ البحر الزخار: ٣٠٣/٤.

(٦٠) فتح القدير: ٢٦٥/٩.

(٦١) المغني: ٤/٣٠٥.

(٦٢) حاشيتا قليوبي وعميرة: ٤/٣٧٥؛ شرائع الإسلام: ٢/٨٨.

(٦٣) بدائع الصنائع: ٥/ ١٥٦؛ التاج والإكليل: ٦/٦٣٥.

(٦٤) تبيين الحقائق: ٥/١٩٥؛ مغني المحتاج: ٤/٢٩١.

(٦٥) فتح الباري، لابن حجر: ٩/١٩٠.

(٦٦) حاشية الصاوي على الشرح الصغير: ٣/٣٩٠؛ المغني: ٥/٣٨٦.

(٦٧) سورة النساء: الآية ٦.

(٦٨) فتح القدير: ٩/٢٦٣؛ حاشية الدسوقي: ٣/٢٩٦؛ تحفة المحتاج: ٥/١٨٠؛ كشاف القناع: ٣/٤٤٧.

(٦٩) بدائع الصنائع: ٥/١٥٤؛ التاج والإكليل: ٦/٦٣٥؛ تحفة المحتاج: ٥/١٧٨؛ المغني: ٤/٣٠٣؛ البحر الزخار: ٤/٣٠٣؛ شرائع الإسلام: ٢/٨٨.

(٧٠) سورة النساء: الآية ٦.

(٧١) سنن البيهقي الكبرى، للإمام احمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي (ت٤٥٨هـ)، المحقق محمد عبد القادر، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، ١٤١٤هـ: ٧/٤٨٠.

(٧٢) ينظر: سنن البيهقي: ٢/٤٢٣؛ فتح الباري، لابن حجر: ٥/٢١١؛ عون المعبود: ٩/٣٢٤ ورجال إسناده ثقات.

(٧٣) سورة النور: الآية ٦١.

(٧٤) ينظر: التاج والإكليل: ٦/٦٣٥.

(٧٥) ينظر: مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المحتاج: ٥/١٩٥؛ بدائع الصنائع: ٤/٤٢؛ كشاف القناع: ٥/٤٦٤.

(٧٦) ينظر: البحر الرائق شرح كنز الدقائق، للإمام زين الدين بن إبراهيم بن محمد الشهير بابن نجيم (ت٩٧٠هـ): ٤/١٨١.

(٧٧) ينظر: البحر الرائق: ٤/١٨٥.

(٧٨) ينظر: المغني: ٨/١٩٥؛ بدائع الصنائع: ٤/٤١.

(٧٩) ينظر: المغني: ٨/١٩٦.

(٨٠) ينظر: بدائع الصنائع: ٤٣/٤.

(٨١) ينظر: تحفة المحتاج: ٣٥٦/٨؛ مواهب الجليل في شرح مختصر خليل: ٢١٦/٤.

(٨٢) ينظر: بدائع الصنائع: ٤٢/٤؛ حاشية العدوي: ١٩/٢؛ حاشية قليوبي، احمد بن سلامة قليوبي: ٩٠/٤؛ المغني: ١٩٧/٨؛ البحر الزخار: ٣٨٩؛ شرائع الإسلام: ٢٩٠/٢.

(٨٣) ينظر: حاشية العدوي: ١٣٣/٢.

(٨٤) ينظر: المبسوط: ٤٢/٤؛ مواهب الجليل في شرح مختصر خليل: ٢١٦/٤؛ المغني: ١٩٦/٨.

(٨٥) ينظر: تحفة المحتاج في شرح المنهاج: ٣٥٦/٨؛ البحر الزخار: ٢٨٩/٤.

(٨٦) ينظر: المبسوط: ٤٢/٤؛ حاشية قليوبي: ٩٠/٤؛ المغني: ١٩٧/٨؛ المحلى: ١٤٥/٨؛ شرائع الإسلام: ١٩٠/٢.

(٨٧) ينظر: البحر الرائق: ١٨١/٤.

(٨٨) ينظر: الفروع: ٦١٤/٥.

(٨٩) ينظر: المحلى: ١٤٢/١٠.

(٩٠) ينظر: شرائع الإسلام: ٢٩٠/٢.

(٩١) سورة الأنفال: الآية ٧٥.

(٩٢) ينظر: المحلى: ١٤٦/٨.

(٩٣) ينظر: حاشية قليوبي: ٩١/٤؛ المجموع: ٣٣٧/١٨؛ المغني: ١٩٧/٨.

(٩٤) ينظر: سنن الترمذي: ٢٠٥/٨؛ ينظر: سنن البيهقي: ١٥٧/٢ وقال أبو عيسى هو حديث حسن صحيح.

(٩٥) ينظر: حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني، للإمام علي الصعيدي العدوي، مطبعة دار الفكر: ٤٢٥/٥؛ بدائع الصنائع: ٣/٤؛ تحفة المحتاج في شرح المنهاج، للإمام شهاب الدين احمد بن محمد بن حجر الهيثمي (ت٩٧٤هـ)، دار إحياء التراث العربي: ٣٤٦/٨.

(٩٦) ينظر: التاج والإكليل لمختصر خليل: ٥٨٤/٥؛ المبسوط للسرخسي: ١٥٦/٢٧؛ الأم، للشافعي: ٩٨/٥؛ المغني: ١٠/٨؛ المحلى: ٢٦٧/٩؛ البحر الزخار: ٢٧٥/٤؛ الروضة

البهية في شرح اللمعة الدمشقية، زين الدين بن علي العاملي، دار الكتب الإسلامي، بيروت: ٥/١١٠.

(٩٧) ينظر: بدائع الصنائع، للكاساني: ٤/٣٥؛ مغني المحتاج: ٥/١٨٥.

(٩٨) ينظر: مغني المحتاج: ٣/٤٤٦؛ الفروع: ٥/٦٠٢؛ شرائع الإسلام: ٢/٢٩٧.

(٩٩) ينظر: كشاف القناع: ١٩/٤٠٩.

(١٠٠) ينظر: الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، للإمام علاء الدين أبو الحسن بن سليمان المرداوي (ت٨٨٥هـ): ٩/٤٠١.

(١٠١) ينظر: المبسوط: ٢٧/١٥٦؛ ينظر: بدائع الصنائع: ٤/٣٦.

(١٠٢) ينظر: المبسوط، للسرخسي: ٥/٢٢٧.

(١٠٣) ينظر: تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق: ٣/٦٥.

(١٠٤) ينظر: العناية شرح الهداية، محمد بن محمد بن محمود البابرتي، دار الفكر، بيروت: ٤/٤١٩.

(١٠٥) ينظر: فتح القدير، للإمام كمال الدين محمد بن عبد الواحد المعروف بابن الهمام (ت٨٦١هـ)، مطبعة دار الفكر: ٤/٤١٩.

(١٠٦) ينظر: المبسوط: ٥/٢٢٧.

(١٠٧) ينظر: فتح القدير: ٣/٣٥٠؛ ينظر: المغني: ٧/٥٨٥.

(١٠٨) ينظر: حاشية الدسوقي: ١٠/٣٨١؛ الأم، للشافعي: ٥/٩٨؛ المغني: ٥/١٨٦.

(١٠٩) ينظر: التاج والإكليل: ٥/٥٨٤؛ المغني: ٨/١٧٥.

(١١٠) صحيح مسلم: ٦/٢٩٧، رقم الحديث (٢٣٦٠).

(١١١) عون المعبود: ٤/١٠٠، رقم الحديث (١٤٤١).

(١١٢) البحر الرائق شرح كنز الدقائق: ١١/٣٧٦؛ المحلى: ٩/٢٦٨؛ البحر الزخار: ٤/٢٨٠؛ شرائع الإسلام: ٢/٢٩٦.

(١١٣) المحلى: ٩/٢٦٨.

(١١٤) سورة الإسراء: الآية ٢٦.

(١١٥) سورة البقرة: الآية ٢٣٣.

(١١٦) عون المعبود: ٤/٩٩، رقم الحديث (١٤٤٠).

(١١٧) سنن أبي داود: ٥/٢٦٠.

(١١٨) صحيح مسلم بشرح النووي: ٣/٤٣٧.

(١١٩) سورة الإسراء: الآية ٢٦.

(١٢٠) سورة الطلاق: الآية ٧.

(١٢١) ينظر: المغني، للإمام عبد الله بن احمد بن قدامه المقدسي أبو محمد (ت٦٢٠هـ)، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ: ٦/٢٠٥؛ أسنى المطالب شرح روض الطالب: ٣/٧.

(١٢٢) سورة النساء: الآية ٣٣.

(١٢٣) سورة الأنفال: الآية ٧٢.

(١٢٤) سورة الأنفال: الآية ٧٥.

(١٢٥) شرح منتهى الإرادات، للشيخ محمد بن احمد الفتوحي المعروف بابن النجار (ت٩٧٢هـ)، مطبعة عالم الكتب، بيروت: ٨/١٩.

(١٢٦) المبسوط، أبو بكر محمد بن احمد بن أبي سهل السرخسي (ت٤٨٣هـ)، دار إحياء التراث العربي: ٢٩/١٩٣؛ ينظر: المغني، للإمام موفق الدين عبد الله بن احمد المعروف بابن قدامه (ت٦٢٠هـ)، دار إحياء التراث العربي: ٦/٢٠٧.

(١٢٧) ابن مسعود: هو عبد الله بن مسعود الهذلي من أكابر الصحابة فضلاً، وملازمة للرسول ﷺ وشهد المشاهد كلها مع الرسول ﷺ توفي بالمدينة سنة ٣٢هـ. (الإصابة في تمييز الصحابة: ٢/٣٦٨).

(١٢٨) معاذ بن جبل بن عمرو الأنصاري الخزرجي الصحابي الجليل شهد المشاهد كلها، كان عالماً بالحلال والحرام ولد سنة عشرين قبل الهجرة، وتوفي بغور الأردن سنة ثماني عشرة. (الإصابة في تمييز الصحابة: ٣/٤٢٦).

(١٢٩) أبو الدرداء: هو عويمر بن قيس أسلم بعد معركة بدر وأحسن إسلامه (ت٣٢هـ). (صفة الصفوة: ١/٦٢٧).

(١٣٠) أبو عبيدة بن الجراح: هو عامر بن عبد الله بن الجراح أسلم أبو عبيدة قبل دخول رسول الله ﷺ دار الأرقم وشهد بدراً وأحداً قال ﷺ: }**لكل أمة أمين وأمين هذه الأمة أبو عبيدة**{. (الطبقات لابن سعد: ٧/٣٨٤).

(١٣١) شريح: هو القاضي أبو نصر شريح ابن القاضي عبد الكريم ابن الشيخ أبي العباس، وكان إماماً في الفقه وولي القضاء بأمل طبرستان وصنف كتاباً في القضاء سماه روضة الحكام وزينة الأحكام (ت٥٠٥هـ). (طبقات الفقهاء: ٢٥٦/١).

(١٣٢) ابن سيرين: هو محمد بن سيرين ويكنى أبا بكر، وكان إماماً في الفقه، ولد محمد لسنتين من خلافة عثمان بن عفان ﷺ وتوفي سنة عشر ومائة وهو ابن سبع وسبعين سنة. (طبقات الفقهاء: ٩١/١).

(١٣٣) البحر الرائق شرح كنز الدقائق، للإمام زين الدين بن إبراهيم بن محمد الشهير بابن نجيم (ت٩٧٠هـ)، دار الكتاب الإسلامي: ١٢٢/٢٥؛ الفروع، للإمام أبو عبد الله محمد بن مفلح بن محمد المقدسي (ت٣٢٨هـ)، مطبعة عالم الكتب: ٢٧/٥؛ البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار: ٣٥٦/٦؛ شرائع الإسلام: ٢٥/٤.

(١٣٤) سورة الأنفال: الآية ٧٥.

(١٣٥) المستدرك على الصحيحين، محمد بن عبد الله أبو عبد الله الحاكم النيسابوري (ت١٤١١هـ)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١: ٣٨٣/٤، رقم الحديث (٨٠٠٢)؛ وينظر: سنن الترمذي، للإمام محمد بن عيسى السلمي أبو عيسى (ت٢٧٩هـ)، تحقيق: احمد محمد شاكر، دار أحياء التراث العربي، بيروت: ٢٠/٨، رقم الحديث (٢٢٥٠).

(١٣٦) أنس بن مالك بن النضر بن ضمضم الأنصاري يكنى أبا حمزة خادم رسول الله ﷺ روي عن النبي ﷺ وعن أبي بكر وعمر وعثمان توفي وعمره ٩٣. (الإصابة لابن حجر: ٧١/١).

(١٣٧) صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري (ت٢٥٦هـ)، تحقيق: د.مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، بيروت، ط٣، ١٤٠٧هـ: ٢٦٣/١٢، رقم الحديث (٣٥٥٨)؛ صحيح مسلم، أبو الحسن مسلم بن الحجاج النبسابوري (ت٢٦١هـ)، تحقيق: د.محمد فؤاد عبد الباقي، دار أحياء التراث العربي، بيروت: ٤٥٦/٦، رقم الحديث (٢٤٩٦).

(١٣٨) صحيح مسلم بشرح النووي: ١٤/٤، رقم الحديث (٣٥٥٨).

(١٣٩) ثابت بن الدحداح بن نعيم بن... بن غنم الأنصاري ويكنى أبا الدحداح، استشهد يوم أحد طعنه خالد بن الوليد برمح فأنفذه. (الاستيعاب في معرفة الأصحاب: ٦١/١).

(١٤٠) قيس بن عاصم بن سنان ... بن عبيد المنقري، يكنى أبا علي وقيل يكنى أبو أبا طلحة المشهور هو أبو علي وكان عاقلاً حليماً وحرم على نفسه الخمر في الجاهلية. (الإصابة في تميز الصحابة: ١١٣/٥).

(١٤١) المبسوط، للسرخسي: ٣٠/ ٣.

(١٤٢) تبيين الحقائق: ٦/ ٢٤٢.

(١٤٣) زيد بن ثابت: هو زيد بن ثابت الضحاك الخزرجي ﷺ ويكنى أبا سعيد، وكان عمر لا يقدم أحداً في القضاء والفتوى والفرائض، قدم إلى المدينة وله أحد عشر سنة ومات بالمدينة سنة ٤٥هـ. (طبقات الفقهاء: ٢٦/١).

(١٤٤) سعيد بن المسيب: هو إمام التابعين وأحد فقهاء المدينة المنورة وحجة في الفقه والحديث ولد سنة خمس عشرة وتوفي سنة أربع وتسعين. (شذرات الذهب: ٢٤/١).

(١٤٥) سعيد بن جبير: وهو تابعي كوفي حبشي الأصل يكنى أبو عبد الله، ولد سنة٤٥هـ، قتل زمن الحجاج في واسط (سنة ٩٥هـ). (طبقات ابن سعد: ١٧٨/٦).

(١٤٦) المبسوط، للسرخسي: ٤٢/٣٢؛ ينظر: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، للأمام شمس الدين محمد بن احمد بن عرفة الدسوقي (ت١٢٣٠هـ)، دار أحياء الكتب العربية: ٢٧٨/١٦؛ المجموع شرح المهذب، للإمام يحيى بن شرف النووي (ت٦٧٦هـ)، دار الكتب العلمية: ٢٤٥/٥؛ المغني، للإمام موفق الدين عبد الله بن احمد المعروف بابن قدامه (ت٦٢٠هـ)، دار إحياء التراث العربي: ٤٤٢/١٣؛ المحلى، علي بن احمد بن حزم أبي محمد (ت٤٥٦هـ)، مطبعة دار الجيل بيروت- لبنان: ٣١٢/٩؛ البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، المهدي لدين الله الإمام احمد بن يحيى المرتضى (ت٨٤٠هـ)، مطبعة دار الكتاب الإسلامي: ٣٥٢/٦؛ شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، المحقق الحلي أبو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن، تحقيق عبد الحسين محمد علي، مطبعة الآداب في النجف، ١٩٩٠م: ٢٥/٤.

(١٤٧) الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، احمد بن غنيم بن سالم بن مهنا النفراوي المالكي (ت١١٢٥هـ)، دار الفكر، بيروت: ٤٤٥/٧؛ مغني المحتاج إلى معرفة

معاني ألفاظ المنهاج، شمس الدين محمد بن احمد الشربيني الخطيب (ت٩٧٧هـ)، دار الكتب العلمية: ٤/١٢؛ المحلى، لابن حزم الظاهري: ٨/٣٤٩.

(١٤٨) الفواكه الدواني: ٧/٤٤٥؛ الأم، للشافعي: ٨/٢٣٨.

(١٤٩) أنس بن مالك بن النضر ضمضم الأنصاري يكنى أبا حمزة خادم رسول الله ﷺ توفي سنة ٩٣هـ. (الإصابة في تمييز الصحابة، لابن حجر: ١/٧).

(١٥٠) سنن أبي داوود، للحافظ سليمان بن الأشعث أبو داوود السجستاني الأزدي (ت٢٧٥هـ)، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت: ١٠/٤٢٢، رقم الحديث (٣٥٦٧)؛ ينظر: سنن الترمذي، للإمام محمد بن عيسى السلمي أبو عيسى (ت٢٧٩هـ)، تحقيق احمد محمد شاكر، دار أحياء التراث العربي، بيروت: ٨/٢٣٨، رقم الحديث (٢٢٦٦).

(١٥١) سورة النساء: الآية ١٤.

(١٥٢) الأم، للإمام أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي (ت٢٠٤هـ)، دار المعرفة: ٨/٢٤٢.

(١٥٣) سورة الأنفال: الآية ٧٥.

(١٥٤) صحيح البخاري: ٣٠/٦٧، رقم الحديث (٣٥٢٨)؛ صحيح مسلم: ٦/٤٥٦ رقم الحديث (٢٤٨٦).

(١٥٥) فتح الباري لابن حجر: ١٩/١٦٣ رقم الحديث (٦٢٦٤)؛ صحيح مسلم بشرح النووي: ٤/ ١٤، رقم الحديث (١٧٥٤).

(١٥٦) سورة النساء: جزء من الآية ١٢.

(١٥٧) المبسوط، للسرخسي: ٣٠/١٩؛ ينظر: الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، للإمام علاء الدين أبو الحسن بن سليمان المر داوي (ت٨٨٥هـ)، دار إحياء التراث العربي الإسلامي: ٧/٣٢٦.

(١٥٨) البحر الرائق شرح كنز الدقائق، للإمام زين الدين بن إبراهيم بن محمد الشهير بابن نجيم (ت٩٧٠هـ)، مطبعة دار الكتاب الإسلامي: ٨/٥٨١؛ ينظر: الإنصاف: ٧/٣٢٧.

(١٥٩) المبسوط، للسرخسي: ٣٠/٧.

(١٦٠) شرح منتهى الإرادات، لابن النجار: ٥٣٧/٢.

(١٦١) المغني: ٨/ ١٨٧.

(١٦٢) المبسوط، للسرخسي: ٢٠/٣٠.

(١٦٣) البحر الرائق شرح كنز الدقائق، للإمام زين الدين بن إبراهيم بن محمد الشهير بابن نجيم (ت٩٧٠هـ): ٥٨٢/٨؛ ينظر: المغني، لابن قدامه: ٢٠٨/٦.

(١٦٤) ينظر: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: ٣٥١/٧؛ التاج والإكليل: ٥٣٠/٨؛ المغني: ٥٨/٦.

(١٦٥) سورة البقرة: الآية ١٨٠.

(١٦٦) سعد بن أبي وقاص: هو سعد بن مالك بن أهيب بن عبد مناف بن زهرة ويكنى أبا إسحاق ولد بمكة سنة (٢٣ ق.هـ) وكان مجاب الدعوة وهو المجاهد الأول وكان قائد معركة القادسية وفتح المدائن، بلغ من العمر ثلاثاً وثمانين سنة ودفن بالبقيع سنة ٥٥هـ. (طبقات ابن سعد: ١٤٢/٣).

(١٦٧) صحيح البخاري: ٩٥/١٠، رقم الحديث (٢٧٤٢)؛ صحيح مسلم: ٥٢/١١، رقم الحديث (٤٢٩٦).

(١٦٨) المبسوط، للسرخسي: ١٥٦/٢٧.

(١٦٩) فتح القدير: ٤٧٩/١٠.

(١٧٠) بدائع الصنائع: ٣٤٩/٧.

(١٧١) رد المحتار على الدر المختار: ٦٨٦/٦؛ المبسوط: ٢٢٣/٥.

(١٧٢) المبسوط، للسرخسي: ١٥٦/٢٧؛ المدونة الكبرى: ٣٧٦/٤؛ الأم: ١١٦/٤؛ الفروع: ٦٦٠/٤؛ المحلى: ٣٥٤/٨.

(١٧٣) المبسوط: ٣٧٨/٣٠؛ التاج والإكليل: ٥٣٠/٨؛ الأم: ١١٦/٤؛ الإنصاف: ١٨٩/٧؛ شرائع الإسلام: ٢٠١/٢.

(١٧٤) بدائع الصنائع: ٣٤٩/٧.

(١٧٥) سورة البقرة: الآية ١٧٧.

(١٧٦) سنن ابن ماجه: ٤٩٧/٨، رقم الحديث (٤٣٣٤)؛ سنن الدارقطني: ١١٦/١٠.

(١٧٧) المغني: ٥٦/٦؛ المحلى: ٣٥٤/٨.

(١٧٨) سورة البقرة: الآية ١٨٠.

(١٧٩) المحلى: ٨/٣٥٤.

(١٨٠) سورة البقرة: الآية ١٨٠.

(١٨١) صحيح البخاري: ٣/١٠٠٨، رقم الحديث (٦)؛ فتح الباري: ٥/٣٦٩.

(١٨٢) سورة الأنفال: الآية ٧٥.

(١٨٣) ينظر: فتح الباري، لابن حجر: ١٢/ ٢٠؛ صحيح ابن حبان، محمد بن حبان بن احمد أبو حاتم التميمي (ت٣٥٤هـ)، المحقق شعيب الأرنوؤط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤١٤هـ.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

١-الاستيعاب في معرفة الأصحاب، لأبن عبد البر النمري القرطبي (ت٤٦٣هـ) بهامش الإصابة دار أحياء التراث العربي، بيروت، لا توجد سنة الطبع.

٢- أسنى المطالب شرح روض الطالب، أبو يحيى زكريا الأنصاري النووي، دار الكتاب العربي الإسلامي.

٣-الإصابة في تمييز الصحابة، شهاب الدين أبي الفضل احمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، دار أحياء التراث العربي، بيروت، لا توجد سنة الطبع.

٤-الأم، للإمام أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي (ت٢٠٤هـ)، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ط٢، لسنة ١٣٩٣هـ.

٥-الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، للإمام علاء الدين أبو الحسن بن سليمان المرداوي (ت٨٨٥هـ)، دار إحياء التراث العربي الإسلامي، لا توجد سنة الطبع.

٦-البحر الرائق شرح كنز الدقائق، للإمام زين الدين بن إبراهيم بن محمد الشهير بابن نجيم (ت٩٧٠هـ)، دار المعرفة، بيروت، لا توجد سنة الطبع.
٧-البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، الشيخ محمد بن يحيى بن مرتضى الزيدي (ت٨٤٠هـ)، دار الكتاب الإسلامي.
٨-بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، للإمام علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني الحنفي، دار الكتب، بيروت، ط٢، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٢م.
٩-بداية المجتهد ونهاية المقتصد، للقاضي محمد بن أبي احمد بن رشد المالكي (ت٥٩٥هـ)، دار الفكر، لا توجد سنة الطبع.
١٠-تاج العروس من جواهر القاموس، للسيد محمد مرتضى الزيدي، تحقيق عبد الكريم الغرباوي، مطبعة الكويت، ١٩٨٣م.
١١-التاج والإكليل بشرح مختصر خليل، للشيخ محمد بن يوسف بن أبي القاسم المواق (ت٨٩٧هـ)، مكتبة النجاح، ليبيا، ط٢، ١٣٩٨هـ.
١٢-تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، للإمام فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي (ت٧٤٣هـ)، دار الفكر، لا توجد سنة الطبع.
١٣-تحفة المحتاج في شرح المنهاج، للإمام شهاب احمد بن محمد بن حجر الهيثمي (ت٩٧٤هـ)، دار أحياء التراث العربي، لا توجد سنة الطبع.
١٤-تذكرة الحفاظ، للذهبي، دار أحياء التراث العربي، بيروت.
١٥-التعريفات، للشيخ أبي الحسن علي بن محمد الجرجاني، المحقق إبراهيم جبار، مطبعة آفاق عربية، ط١، ١٤٠٥هـ.
١٦-حاشيتا قليوبي وعميرة، للإمام شهاب الدين احمد بن سلامة القليوبي المصري (ت١٠٦٩هـ)، وشهاب الدين الملقب بعميرة (ت٩٥٧هـ)، دار الفكر.
١٧-حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، للإمام شمس الدين محمد بن احمد بن عرفة الدسوقي (ت١٢٣٠هـ)، دار إحياء الكتب العربية، لا توجد سنة الطبع.
١٨-حاشية الصاوي على الشرح الصغير، للإمام أبو العباس احمد الصاوي المالكي، نشر دار المعارف.

١٩- حاشية ابن عابدين، الشيخ محمد أمين الشهير بأبن عابدين الحنفي، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م.
٢٠- حاشية البجيرمي، للشيخ سليمان بن عمر بن البجيرمي، المكتبة الإسلامية، ديار بكر- تركيا.
٢١- حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني، للإمام على الصعيدي العدوي، المحقق الشيخ محمد البقاعي، دار النشر المكتبة الإسلامية، مطبعة دار الفكر، ١٤١٢هـ.
٢٢- الخرشي على مختصر سيدي خليل، للشيخ محمد بن عبد الله بن علي الخرشي، دار الكتاب، بيروت.
٢٣- الدر المختار، شرح تنوير الأبصار في فقه مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان مع حاشية ابن عابدين، دار الفكر، ط٢، ١٣٨٦هـ.
٢٤- الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، زين الدين بن علي العاملي، دار الكتب الإسلامي، بيروت.
٢٥- سبل السلام، للإمام محمد بن إسماعيل الكحلاني الصنعاني (ت١١٨٢هـ)، دار الكتب الإسلامي، بيروت.
٢٦- سنن ابن ماجه، للإمام أبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت٢٧٥هـ)، حقق نصوصه وعلق عليه محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر للطباعة، لا توجد سنة الطبع.
٢٧- سنن أبي داود، للحافظ سليمان بن الأشعث الأزدي (ت٢٧٥هـ)، تحقيق: محمد محيى الدين، دار الفكر، بيروت، لا توجد سنة.
٢٨- سنن البيهقي، للإمام احمد بن الحسين بن على أبو بكر البيهقي (ت٤٥٨هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، ١٤١٤هـ.
٢٩- سنن الترمذي، للإمام محمد بن عيسى أبو عيسى (ت٢٧٩هـ)، تحقيق احمد محمد شاكر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لا توجد سنة الطبع.
٣٠- سنن الدار قطني، للإمام علي بن عمر أبو الحسن البغدادي (ت٣٨٥هـ)، تحقيق: عبد الله هاشم اليماني المدني، دار المعرفة، بيروت، ١٣٨١هـ.

٣١- السيل الجرار، للشيخ محمد بن علي بن محمد السوكاني (ت١٢٥٠هـ)، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ.
٣٢- سير أعلام النبلاء، للشيخ محمد بن عثمان الذهبي (ت٧٤٨هـ)، تحقيق: شعيب الأرناءوط ومحمد نعيم، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٩، ١٤١٣هـ.
٣٣- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، المؤرخ الفقيه أبي الفلاح بن عبد الحي بن العماد الحنبلي (ت١٠٨٩هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.
٣٤- شرائع الإسلام في معرفة الحلال والحرام، المحقق أبو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن.
٣٥- شرح فتح القدير، للإمام كمال الدين محمد بن عبد الواحد المعروف بابن الهمام الحنفي (ت٦٨١هـ)، مطبعة دار الفكر، لا توجد سنة الطبع.
٣٦- الشرح الكبير، لأبي البركات سيدي احمد الدردير، المحقق محمد عايش، دار الفكر، لا توجد سنة الطبع.
٣٧- شرح منتهى الإرادات، للشيخ محمد بن احمد الفيومي المعروف بابن النجار (ت٩٧٢هـ)، دار عالم الكتب.
٣٨- صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري (ت٢٥٦هـ)، تحقيق: د.مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، بيروت، ط٣، ١٤٠٧هـ.
٣٩- صحيح مسلم، أبو الحسن مسلم بن الحجاج النيسابوري (ت٢٦١هـ)، تحقيق: د.محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لا توجد سنة الطبع.
٤٠- صحيح مسلم بشرح النووي، للإمام أبي زكريا يحيى بن شرف النووي، دار أحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٤هـ.
٤١- صفة الصفوة، للإمام عبد الرحمن بن علي بن محمد أبو الفرج (ت٥٩٧هـ)، تحقيق: محمود و د.محمد رواسن، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.
٤٢- الطبقات الكبرى، لابن سعد، دار الفكر، بيروت.
٤٣- طبقات، إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي أبو إسحاق (ت٤٧٦هـ)، تحقيق: خليل ميس، دار العلم، بيروت.

٤٤- العناية شرح الهداية، محمد بن محمد محمود البابرتي، دار الفكر، بيروت.
٤٥- عون المعبود شرح سنن أبي داود، للعلامة أبي الطيب محمد شمس الحق، عالم الكتب، بيروت، ط٢، ١٤١٥هـ.
٤٦- فتح الباري بشرح صحيح البخاري، احمد بن علي بن حجر العسقلاني الشافعي (ت٨٥٢هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩هـ.
٤٧- الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، احمد بن غنيم بن سالم بن مهنا النفراوي المالكي (ت١١٢٥هـ)، دار الفكر، بيروت.
٤٨- الفروع، للامام ابو عبد الله محمد بن مفلح بن محمد المقدسي (ت٣٨٢هـ)، تحقيق: حازم القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨هـ.
٤٩- فتح القدير بشرح الهداية، للشيخ كمال الدين محمد بن عبد الواحد بن الهمام (ت٦٨١هـ)، دار احياء التراث العربي.
٥٠- القاموس المحيط، للشيخ مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزابادي، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٣هـ.
٥١- القوانين الفقهيه لابن جزي، محمد بن أحمد جزي الكلبي الغرناطي (ت٧٤١هـ)، دار الفكر، سنة الطبع (لا).
٥٢- كشاف القناع عن متن الإقناع، منصور بن يونس بن ادريس البهوتي (ت١٠٥١هـ)، تحقيق: هلال مصطفى هلال، دار الكتب العلمية، ١٤٠٢هـ.
٥٣- لسان العرب، للعلامة ابي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الأنصاري (ت٧١٢هـ)، مصورة عن طبعة بولاق، ط٢٠.
٥٤- المبسوط، أبو بكر محمد بن احمد بن ابي سهل السرخسي (ت٤٨٣هـ)، دار إحياء التراث العربي.
٥٥- المبسوط، محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني أبو عبد الله (١٨٩هـ)، مطبعة ادارة القرآن والعلوم الإسلامية، تحقيق: أبو ألوفا الأفغاني، سنة الطبع (لا.ت).
٥٦- مجمع الزوائد، للإمام على بن أبي بكر الهيثمي، نشر دار الريان للتراث، ١٤٠٧هـ.

٥٧- المجموع شرح المهذب، للإمام يحي بن شرف النووي (ت٦٧٦هـ)، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.
٥٨- المحلى، للإمام أبي علي محمد بن احمد بن حزم الأندلسي (ت٤٥٦هـ)، مطبعة الآفاق الجديدة، بيروت.
٥٩- مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر عبد القادر الرازي (ت٦٠٦هـ)، دار الرسالة، الكويت، ١٤٠٣هـ.
٦٠- المدونة الكبرى، للإمام مالك بن أنس الأصبحي، دار النشر، بيروت.
٦١- المستدرك على الصحيحين، محمد بن عبد الله أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، تحقيق: عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١هـ.
٦٢- المصباح المنير، للعلامة احمد بن محمد بن علي الفيومي.
٦٣- المغني، للإمام موفق الدين عبد اله بن احمد المعروف بابن قدامه (ت٦٢٠هـ).
٦٤- مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، للإمام شمس الدين محمد بن احمد الشربيني الخطيب (ت٩٧٧هـ)، دار الكتب العلمية.
٦٥- المهذب من فقه الإمام الشافعي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، (ت٤٧٦هـ)، دار الطباعة، بيروت، ط٢، ١٩٥٩م.
٦٦- المعجم الصغير، للحافظ أبو القاسم سليمان بن احمد الطبراني (ت٢٦٠هـ)، المكتب الإسلامي، بيروت.
٦٧- المعجم الكبير، للحافظ أبو القاسم سليمان بن احمد الطبراني (ت٢٦٠هـ)، تحقيق: حمدي عبد الحميد.
٦٨- مصنف عبد الرزاق، للحافظ أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني (ت٢١١هـ)، مطبعة بيروت، ط٢، ١٤٠٣هـ.
٦٩- نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية، جمال الدين عبد الله بن يوسف الزيلعي، دار الفكر، بيروت.
٧٠- نيل الأوطار، محمد بن علي الشوكاني (ت١٢٥٥هـ)، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٣م.

مفهوم الأخلاق العامة في القانون وخصائصها

م.م. مصطفى رحيم ظاهر حبيب

الجامعة التكنولوجية/ قسم العلوم التطبيقية

المقدمة

إن هذا الموضوع يعد من الموضوعات المهمة في مجال مفهوم الأخلاق العامة وخصائصها في بلادنا الإسلامية إذ إن القانون اصبح أداة ووسيلة لإيجاد أخلاقيات جديدة تسري في ذلك المجتمع أو إلغاء أخلاقيات متعارف عليها في المجتمع في ظل ما يعرف بالعولمة الثقافية والاجتماعية وتضاؤل سلطة الدولة إزاءها في المحافظة على الأخلاق العامة وحمايتها ولاسيما بعد انتشار الفضائيات الموجهة وغير الموجهة فضلا عن الإنترنت وغير ذلك من وسائل الاتصالات الحديثة التي اصبح العالم في ظلها عبارة عن قرية صغيرة تتأثر فيه كل دولة بما يحدث في الدولة الأخرى.

كما تتجلى أهمية الموضوع بالنواحي الاتية:

أولا- قيام العديد من الدول بإنشاء أجهزة ودوائر خاصة لحماية الأخلاق العامة من التدنيس أو الهدم ويكون هذا في مجالات عدة منها

١- لجان رقابة وفحص المصنفات الفنية والأفلام السينمائية التي تكون مهمتها التثبت من مدى مساسها بعقائد المجتمع واخلاقه[١].

٢- شرطة الأداب في جمهورية مصر العربية، التي تتولى مهمة مراقبة جرائم الأداب والأخلاق العامة.

٣- وجود الشرطة السياحية في العديد من الدول ولاسيما السياحية منها، التي تكون من بين مهامها مراقبة تطبيق القانون في سائر المحال التي يرتادها السياح الأجانب تحسبا مما قد يأتون به من أفعال قد تعارض قيم مجتمعها.

ثانيا- إصدار قوانين عدة تهدف بالأساس إلى حماية أخلاق المجتمع وقيمه كقانون مكافحة البغاء رقم (٨) لسنة ١٩٨٨[٢].

ثالثا- ما شهده عقد التسعينيات من القرن الماضي من محاولات عديدة لإصدار توصيات تهدف بالدرجة الأساس إلى شيوع الرذيلة ونشر الإباحية الجنسية تحت عنوان (الحرية الجنسية).

رابعا- ومما يزيد من أهمية هذا الموضوع ندرة ما كتب فيه من ناحية قانونية متخصصة باعتبار إن هدف حماية الأخلاق العامة بالنسبة للدولة هو هدف حديث نسبيا مقارنة

بالأهداف الأخرى كحفظ الأمن أو الصحة أو السكينة إذ انه لم يظهر في فرنسا بصورة واضحة الا بعد حكم لوتيسيا عام ١٩٥٩.

مشكلة البحث

يتصدى بحثنا هذا لمعالجة وتحليل موضوع من أهم موضوعات الأخلاق واكثرها إلحاحا في الوقت الحاضر وفي المستقبل وهو واجب الدولة في حماية الأخلاق العامة ومدى تأثير ذلك في حريات الأفراد، ذلك إن اضطلاع الإدارة بهذا الواجب لابد أن يؤدي من وجه أو آخر إلى المساس بحقوق الأفراد وحرياتهم وهو أمر لاشك في أهميته وجدارته بالبحث والتمحيص ومن ثم يجب ايجاد نوع من التوازن بين واجب حماية الأخلاق في المجتمع من ناحية واحترام حريات الأفراد من ناحية أخرى دون الافراط بأحدهما على حساب الأخر وذلك من خلال رسم آلية ممارسة الإدارة لهذه السلطة، وعلى الرغم من اهمية الموضوع فاننا لم نجد بحثا قانونيا متخصصا في هذا المجال سواء في مصر أو العراق ويقتصر الباحثون والفقهاء على التطرق إلى واجب الدولة في حماية الأخلاق العامة عند كلامهم عن اغراض الضبط الاداري بصورة موجزة ضمن مؤلفات القانون الاداري العامة مما يجعل موضوعنا اساسا لما تتبعه من دراسات قانونية متخصصة في هذا الموضوع.

منهجية الدراسة

اعتمدنا في دراستنا على منهجية معينة تهدف إلى تحليل سلطة الإدارة في حماية الأخلاق العامة ودراسة الوجه الآخر لهذه الحماية والأثر الرئيسي الناجم عنها ألا وهو أثر هذه السلطة في حقوق الأفراد وحرياتهم وعلى أساس المقارنة بين ما هو معمول به في فرنسا بوصفها دولة غربية تحمل أخلاقيات خاصة وبين ما هو معمول به في مصر والعراق بما يحملانه من ثقافة شرقية مشيرين في ذلك بدقة إلى اغلب الأحكام القانونية المنظمة لسلطة الإدارة في هذا المجال ان لم نقل جميعها سواء أكانت واردة في صورة تشريع أم عرف أم مبدأ قانوني على أن نتبع ذلك بآراء الفقهاء في هذا الموضوع معززة بالعديد من القرارات الإدارية والقضائية غير متغاضين عن الإشارة إلى الشريعة الإسلامية كلما وجدنا ذلك مناسبا محللين تلك الاراء والنصوص والقرارات ومتوصلين من كل ذلك إلى اختيار أو إيجاد

ما نعتقد انه اكثر انطباقا على الموضوع ومؤكدين على مدى اثر هذه السلطة في الحريات العامة لنستبين مواطن القصور والخلل في أوضاعنا القانونية، ليتسنى لنا تقويمها ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً.

تمهيد
ماهية الأخلاق العامة

للأخلاق العامة مفاهيم متعددة إذ أن مفهومها في اللغة يختلف عنه في الاصطلاح كما يختلف مفهومها في الفلسفة أو الاجتماع عنه في القانون، وللأخلاق العامة خصائص عديدة يجب أن لا نغفل الإشارة إلى أهمها بقدر اتصالها بالنظام العام بوصفها غرضا من أغراضه يجب أن تسعى الإدارة لحمايته كما أن لها مفهوما واسعا ومهما في الشريعة الإسلامية يجب دراسته بتعمق وروية لما لا يخفى من اثر الشريعة الإسلامية في القوانين الوضعية في البلاد الإسلامية بوصفها المعين الذي يستلهم المشرع منه قوانينه. وهذا ما سندرسه في مبحثي هذا في الاول مفهوم الأخلاق العامة ونحدد خصائصها.

المبحث الأول
مفهوم الأخلاق العامة

لتحديد مفهوم الأخلاق العامة فاننا يجب ان نحدد مفهومها في اللغة والاصطلاح في مطلب اول ونبين في الثاني مفهومها في الشريعة الإسلامية.

المطلب الاول- مفهوم الأخلاق العامة لغة واصطلاحاً

الفرع الاول/ مفهوم الأخلاق العامة لغة:

يمكن بيان مفهوم الأخلاق العامة في اللغة عن طريق تحليل معناها إذ ان هذا المفهوم هو مركب لفظي مكون من كلمتين الأخلاق والعامة ومن ثم يجب للوصول إلى معرفة هذا المفهوم بتحليل معنى هذين اللفظين:

١- الأخلاق: عند أهل اللغة هي مصدر خُلق- يَخْلُقُ- خَلاقة فهو خَليق فيقال الغلام حَسُنَ خُلقُه، والخلق عبارة عن هيأة للنفس راسخة تصدر عنها الأفعال بيسر من غير حاجة إلى فكر وروية فإذا كانت الهيأة تصدر عنها الأفعال الجميلة عقلا وشرعا سميت الهيأة خلقاً

حسناً وإن كان الصادر عنها الأفعال القبيحة سميت الهيأة خُلقاً سيئاً[٣]، كما يمكن أن يراد بالخُلُق معنى السجية والطبع[٤] وهما يتعلقان بأوصاف صورة الإنسان الباطنة أكثر مما يتعلقان بأوصاف الصورة الظاهرة، ويقال خَالَقَ الناس أي عاشرهم على أخلاقهم[٥] أو خَالِقِ الناس بخُلق حسن أي حُسن المعاشرة، كما يمكن أن يقصد بالخُلُق جماع من العادات والعواطف والمثل تجعل أفعال الفرد ثابتة نسبيا ويمكن توقع صدورها عنه[٦].

والأخلاق مفردها خُلُقُ وهي مجموعة صفات نفسية وأعمال الإنسان التي توصف بالحسن أو القبح، ولم يرد ذكرها في القران الكريم بصيغة الجمع وإنما وردت بصيغة المفرد بقوله تعالى ﴿ وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ۝٤ ﴾[٧] ولكن ورد ذكرها في الحديث بصيغة الجمع فضلا عن المفرد لقول الرسول ﷺ: }**إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق**{[٨] كما يقال هذا الفعل أخلاقي وهو كل ماله صلة بالأخلاق ويكون منسجما معها أو غير أخلاقي ويراد به كل مضاد لقواعد السلوك المسلم بها في عصر ومكان معينين[٩].

٢- العامة: وفعلها عَمَّ- يَعمَّ- عموما وعَمَّهُم الأمر يَعُمَّهُم عُموماً أي شملهم، أما العَمَمُ فجمعها العامّة ويقال فلان مُعِمّ أي يَعُمَّ الناس بمعروفه[١٠]، والعامّة خلاف الخاصّة وقد ورد لفظ الخاصة في القران الكريم فقد قال تعالى ﴿ وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَّا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنكُمْ خَاصَّةً ﴾[١١] وقيل في تفسيرها بان الفتنة لا تختص إصابتها لمن يباشر الظلم منكم بل تَعُمه وغيره[١٢].

وخلاصة الأمر فان العام هو لفظ يستغرق الصالح له بلا حصر[١٣].

الفرع الثاني/ مفهوم الأخلاق العامة اصطلاحاً:

بادئ ذي بدء يجب الإشارة إلى أننا سوف لا نتعرض في تحديد مفهوم الأخلاق العامة عند أهل الاصطلاح إلى مفهومها الفلسفي أو الاجتماعي لان مثل هذا التحديد العقلاني أو العملي لا فائدة تُرجى منه لموضوع بحثنا ولذلك سنكتفي بدراسة مفهومها في مجال القانون وهذا يتطلب منا الإشارة إلى حقائق عديدة أهمها:

أولاً: إن القوانين المقارنة لم تستقر على استخدام عبارة موحدة للدلالة إلى موضوع البحث وتفصيل ذلك فيما يأتي:

١-ان القوانين قد تستخدم عبارة (الآداب العامة) منفردة ومثال ذلك ما نص عليه الدستور المصري من أن من واجبات الشرطة السهر على الآداب[١٤] وما جاء في المادة (٧٢) من قانون المطبوعات والنشر الإماراتي إذ نصت على انه }لا يجوز نشر آراء تتضمن انتهاكا لحرمة الآداب العامة...{[١٥].

٢-وقد تكتفي القوانين بذكر لفظ الأخلاق منفردة ومثالها ما نص عليه قانون الرقابة على المصنفات والأفلام السينمائية العراقي رقم (٦٤) لسنة ١٩٧٣ بمنع عرض المصنفات والأفلام وبيعها إذا كانت تدعو إلى إفساد الأخلاق[١٦].

٣-كما قد تستخدم عبارة (الأخلاق والآداب العامة) مترادفتين ومثال ذلك ما نص عليه قانون العقوبات العراقي بعبارة }الجرائم المخلة بالأخلاق والآداب العامة{[١٧] وما نص عليه قانون المطبوعات والنشر الأردني من حظر نشر الأخبار والتقارير والرسائل والمقالات والصور المنافية للأخلاق والآداب العامة[١٨].

٤-كما تستخدم عبارة (الأخلاق أو الآداب العامة) احيانا ومثال ذلك ما نصت عليه تعليمات تنظيم مهنة مختبرات التصوير العراقي من وجوب الامتناع عن التقاط أي صورة منافية للأخلاق أو الآداب العامة[١٩].

ثانياً: واتساقا مع موقف التشريعات فقد جرى أغلبية فقهاء القانون العام كذلك على عدم التفرقة بين الأخلاق والآداب العامة واستخدامهما مترادفتين[٢٠].

ثالثاً: اعتاد أغلب فقهاء القانون الإداري على عد الأخلاق العامة عنصرا من عناصر النظام العام[٢١]، في حين نرى أن معظم التشريعات المقارنة ذات الشأن تفصل بينهما بدليل ان المشرع حين يشير إليها يقول الآداب أو الأخلاق والنظام العام أو (النظام العام)[٢٢]، فلو كانا شيئاً واحداً عنده لاكتفى بقول النظام العام فقط على اساس أن الأخلاق داخلة فيه ولم يشر إليهما معاً كلما بين كيفية إقامة النظام العام وحمايته أو الحفاظ عليه ونرى رجحان كفة اراء الفقهاء فالنظام العام يتكون من عناصر متعددة منها الأخلاق العامة.

رابعاً: لم تبين التشريعات المقارنة المقصود بالأخلاق أو الآداب (بحسب العبارة المستخدمة) وهذا أمر قد يكون مقبولا على اعتبار أن ليس من مهمة التشريع الدخول في التفاصيل وان مهمة تعريف الأشياء هي من مهمة الفقه والقضاء إلا أننا نلاحظ أيضا إن غالبية فقهاء

القانون العام لم يوضحوا المقصود بهما ولم نجد سوى محاولات محدودة وخجولة لتعريفهما ومن الأمثلة عليها:

١- عرف د.محمود عاطف البنا الآداب العامة بأنها }الحد الأدنى من الأفكار والقيم الخلقية التي تواضع عليها الناس{[٢٣].

٢- عرف د.خالد الظاهر الآداب والأخلاق بانها }المحافظة على القيم الأدبية والأخلاقية{[٢٤].

٣- عرف هاني الطهراوي الآداب العامة بانها }القيم والمبادى الأخلاقية التي تواضع الناس في مجتمع على احترامها والالتزام بها{[٢٥].

٤- أما د.عزيزة الشريف فترى ان الآداب العامة هي الحد الأدنى الذي إذا لم يحرص عليه أدى ذلك إلى انهيار الحياء الخلقي في الجماعة مما يترتب عليه انهيار نظامها المادي[٢٦].

خامساً: إن مفهوم الأخلاق والآداب العامة المستخدم في مجال القانون الاداري بصفته غرضا من أغراض الضبط الإداري اوسع من مفهومه في مجال القانون الجنائي فاجهزة الضبط الإداري قد تتدخل لمنع وقوع أفعال تمس الأخلاق العامة لا يجرمها القانون الجنائي مثل منع اللبس غير المحتشم، فضلا عن أنه يشملها فإذا كان الضبط الإداري يتدخل لمنع وقوع أفعال مخلة بالأخلاق والآداب العامة غير المجرمة قانونا فمن باب أولى أن يتدخل لمنع وقوع الأفعال المجرمة قانونا كجرائم هتك العرض مثلا.

سادساً: إن مفهوم الآداب العامة المستخدم في مجال القانون العام بوصفه غرضا من أغراض الضبط الإداري يختلف عن مفهومها في مجال القانون الخاص إذ أن مفهومها في الأخير- وبحسب الرأي السائد في الفقه الحديث- هو بعض قواعد الأخلاق التي لا توجد في قانون خاص والتي يترتب على مخالفتها بطلان كل عقد واتفاق[٢٧]، أو إنها كما يعرفها الأستاذ السنهوري }هي مجموعة من القواعد وجد الناس أنفسهم ملزمين باتباعها طبقا لناموس أدبي يسود علاقاتهم الاجتماعية، وهذا الناموس الأدبي هو وليد المعتقدات الموروثة والعادات المتأصلة وما جرى به العرف وتواضع عليه الناس{[٢٨] وهي تعد جزءا من النظام العام وتعبر عن الناحية الخلقية فيه وتدخل فيها الأصول الخلقية الجوهرية التي لا يستقيم المجتمع من دونها وبالتالي يفرض على الجميع مراعاتها وعدم المساس بها على اساس أن

النظام العام في مجال القانون الخاص يعرف بأنه }الأساس السياسي والاجتماعي والاقتصادي والخلقي الذي يقوم عليه كيان الدولة كما ترسمه القوانين النافذة فيها{[29] وان كانت التشريعات المدنية قد جرت ومنها القانون المدني العراقي رقم (٤٠) لسنة ١٩٥١ النافذ على ذكر عبارة (الآداب) منفصلة عن عبارة (النظام العام) بـ(أو)[30] التي يتبين منها وجود اختلاف في المفهومين وان أحدهما لا يتضمن الأخر ومن الأمثلة التي يذكرها فقهاء القانون الخاص في هذا الصدد الحكم ببطلان كل اتفاق متعلق باستغلال بيوت الدعارة أو أندية القمار لمخالفتها للآداب العامة وبطلان عقد الهتاف الذي يكون الغرض منه استئجار مجموعة من الهتافة لغرض التصفيق والترويج لما يعرض على المسرح بقصد خداع الجمهور في قيمة المسرحية[31].

وبهذا يتضح أن مفهوم الأخلاق والآداب العامة المستخدم في مجال الضبط الإداري يقترب من مفهومها في مجال القانون الخاص ولكنه يفترق عنها في بعض الأحيان فقد يسمح الضبط الإداري بأمور يعد القانون المدني الاتفاق عليها باطلا كالسماح بإنشاء دور للمقامرة أو الرهان على الرغم من أن القانون المدني يجعل الاتفاق الخاص بها باطلا[32].

كما ان للأخلاق مفهوما خاصا في القانون الدولي إذ يمكن تعريفها على وفق الراي الراجح في الفقه بانها }المبادى السامية التي يفرضها الضمير العالمي على الدول لمراعاتها في سلوكها مع بعضها البعض دون وجود التزام قانوني من جانبها{[33]، ويعني ذلك ان خرقها أو لا يوجب المسؤولية الدولية، وبخلاف ذلك يرى قسم من الفقهاء وجوب مراعاة التصرفات الدولية وانسجامها مع الأخلاق حتى اصبح ذلك من المبادى القانونية العامة الأكثر شيوعاً بحيث عدت المعاهدة المخالفة لها باطلة[34] مستنداً في ذلك إلى ان العديد من الدول تبرر لجوءها للحرب أو بعض التصرفات الأخرى بانها رد فعل لانتهاكات الأخلاق الدولية وبالعكس تدين الدول عمليات الغزو لدول اخرى بوصفها مخالفة لقواعد الأخلاق الدولية.

يتبين لنا أن لمفهومي (الأخلاق العامة) و(الآداب العامة) معنى مترادفا في اصطلاح القانون وعند معظم فقهائه وإننا قد آثرنا استخدام عبارة (الأخلاق العامة) للأسباب الاتية:

١-إن كلمة (التأديب) قد ذكرتها قوانين العقوبات المقارنة في معرض سرد حالات استعمال الحق سببا من أسباب الإباحة مثل تأديب الزوج لزوجته وتأديب الآباء والمعلمين ومن في حكمهم للأولاد القصر[٣٥] وهذا ما يخرج عن نطاق بحثنا.

٢-إن كلمة (الآداب) لها معنى واسع في الشريعة الإسلامية فهي تشمل آداب العبادات بصورة عامة مثل آداب الصلاة والصيام والحج وهي ما تخرج كذلك من نطاق بحثنا.

٣-كما أن كلمة (الآداب) جمع للفعل (أدب- يؤدب- تأديبا) التي تأتي بمعنى أدبه أو دربه وهذبه ورباه على محاسن الأخلاق وليس بالمعنى المستخدم في العديد من القوانين المقارنة فضلا عن أن كلمة الآداب قد تطلق على مجموعة المعارف والعلوم الإنسانية[٣٦]، فالآداب قد تكون مرتبطة بحاجة اخرى للإنسان، غير المسألة الأخلاقية. وهي أمور إكتسابية ترتبط بتعلم الفنون والمهارات والصنائع والخط وغير ذلك[٣٧]، وهي تختلف باختلاف الزمان وتخرج كذلك عن نطاق بحثنا.

يتضح مما تقدم إن إيجاد تعريف جامع مانع للأخلاق العامة أمر لا يخلو من الصعوبة ويرجع ذلك إلى إنها فكرة مرنة غير محددة تتغير بتغير الزمان والمكان وتختلف على وفق المذاهب والنظريات وهي في تغيرها بحسب الزمان والمكان تتأثر إلى حد كبير بوجهة نظر الناس إليها فضلا عن تأثرها بوجهة نظر الدولة والأيدلوجية التي تعتنقها فحيث يسود أو يغلب الطابع الديني عموما وطابع الشريعة الإسلامية خصوصا نجد أن فكرة الأخلاق العامة تتسع، بينما نجد أنها تضيق حين يسود الطابع العلماني في الدولة.

ولهذا فإننا نرى أن المقصود بالأخلاق العامة كغرض من أغراض الضبط الإداري هي (القاعدة الخلقية التي تبلغ من الأهمية درجة تجعلها تؤثر في كيان الجماعة أو في مصلحة أساسية من مصالحها مما يستوجب حمايتها من قبل الإدارة).

ومعيار الأخلاق العامة في ذلك هو المعيار الاجتماعي الذي يؤثر في الوسط الذي يعيش فيه الناس وترجع كلمة الفصل في ذلك إلى القضاء الذي ينهض دوره في إعطاء التفسير الملائم للأخلاق العامة وهو في ذلك غير مطلق الحرية وانما يتقيد بأخلاق زمانه وعصره ومصالح دولته الأساسية، فواجب القاضي أن يطبق مذهباً عاماً تدين به الجماعة بأسرها لا مذهبا فردياً خاصاً، أي أن عليه أن يرجع إلى المجتمع الذي يعيش فيه متمسكا بالأخلاق العامة المتوسطة التي يحرص المجتمع في غالبيته على التمسك بها

ومراعاتها، كما يجب ان يجيز تدخل الإدارة عند قيامها بحماية الأخلاق العامة حين يتعلق الأمر بفضيحة اجتماعية فقط وليس من واجب الإدارة تعليم الافراد الأخلاق[٣٨].

كما يجب الاشارة إلى ان المحافظة على المشاعر الدينية في الدول الإسلامية تعد جزءا اساسيا من المحافظة على الأخلاق العامة باعتبار ان ديننا الإسلامي الحنيف يعد طابعاً مميزاً لشخصياتنا التي يجب حمايتها[٣٩]، وهذا ما اكدته محكمة القضاء الاداري المصرية في حكمها القاضي بمنع توزيع كتاب بقولها }إن المدعي في كتابه انتحى ناحية تخالف الدين وتعاليم وأحكام الشرع بأن أورد فيه ما يعتبر دعوى إلى الإلحاد وعدم الاعتداد بالأديان السماوية وان فيه من اخطاء فاحشة وزلات لا تحمل... وكتاب على هذه الصورة فيه مناهضة للنظام العام الذي من أخص خصائصه الدين كما فيه إخلال بالاداب العامة{[٤٠].

ويتضح من حكم محكمة القضاء الادارية المصرية المذكور انه جعل مخالفة قواعد الدين فعلا يشكل انتهاكا للنظام العام من جهة والاداب العامة من جهة اخرى وهذا ما لا يمكن قبوله إذ ان الاداب أو الأخلاق العامة تشكل عنصراً رئيساً من عناصر النظام العام ومن ثم فإن ما يعد مخالفا لها يكون في المحصلة والنتيجة مخالفا للنظام العام وبعبارة اخرى لا يمكن ان يشكل الفعل انتهاكا للاخلاق العامة والنظام العام في وقت واحد فاذا كان الفعل مخالفا للاخلاق العامة فلا يكون مخالفا للنظام العام الا نتيجة لمخالفته الأخلاق العامة بوصفها جزءا من النظام العام اما اذا كان مخالفا للنظام العام ابتداء فلا يمكن عده في الوقت نفسه مخالفا للاخلاق العامة فقد يكون مخالفا للامن العام أو غير ذلك من اغراض الضبط من دون الأخلاق العامة.

صفوة القول مماتقدم والغاية التي نبغي الوصول اليها هي ان انتهاك قواعد الدين التي يؤمن بها الأشخاص في مجتمع معين يشكل فعلاً مخالفاً للاداب العامة لذلك المجتمع ومن ثم مخالفا للنظام العام بمفهومه الواسع إذ ان النظام العام قد يكون ماديا أو معنويا (الأخلاق والاداب العامة) الا انه لايعتد بالمخالفة البسيطة لقواعد الأخلاق إذ يجب لتدخل الإدارة ان يكون الفعل المخالف للاخلاق العامة جسيما ويخضع تقدير ذلك للقضاء ومعيار الجسامة يفترض فيه ان يشكل رد فعل اجتماعي لدى اوساط المجتمع الذي ارتكب فيه هذا الفعل.

المطلب الثاني: مفهوم الأخلاق العامة في الشريعة الإسلامية

إن الذي يتدبر الإسلام في آيات كتاب الله الكريم وسنة نبيه الشريفة، ويتأمل نصوصه وروحه يرى أن الإسلام في جوهره رسالة أخلاقية، بكل ما تحمله هذه الكلمة من عمق وشمول، ولا عجب أن تكون (الأخلاقية) خصيصة من خصائصه العامة.

وليس ذلك لمجرد أن الإسلام حث بقوة على الفضائل، وحذر بقوة من الرذائل، ورتب على ذلك أعظم مراتب الجزاء، ثوابًا وعقابًا، في الدنيا والآخرة، كما لايقتصر ذلك على أن الإسلام عنى بالأخلاق عناية بالغة حتى أن القرآن حين أثنى على الرسول ﷺ لم يجد أبلغ ولا أرفع من قوله: ﴿ وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴿٤﴾ ﴾[٤١]، وحتى أن الرسول ﷺ ليلخص الهدف من رسالته فيقول في إيجاز بليغ: }**إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق**{، وهذا مصداق لما جاء في الحديث النبوي: }**أكمل المؤمنين إيمانًا أحسنهم خُلُقًا**{[٤٢]. وقال ﷺ: }**ان اثقل ما وضع في ميزان المؤمن يوم القيامة خُلق حسن وان الله يبغض الفاحش البذيء**{[٤٣].

إن المجتمع المسلم كما يتميز بعقائده وشعائره، ومفاهيمه ومشاعره، يتميز أيضًا بأخلاقه وفضائله، فالأخلاق والفضائل جزء أصيل من كيان هذا المجتمع، فهو مجتمع الأخلاق الفاضلة باشكالها كافة، فليست الأخلاق ما يتعلق بما بين الإنسان والإنسان فحسب، وإنما تشتمل على ما بين الإنسان وخالقه أيضًا فهي في الجانب السلبي تحرم كل الرذائل والكبائر فتحرم الخمر والميسر، وتحرم الزنى وكل ما يقرب أو يعين عليه، وتحرم الربا، وأكل أموال الناس بالباطل، وتحرم عقوق الوالدين وقطيعة الأرحام وكل رذيلة تتكرها الفطرة السليمة والعقول الراشدة كما أن كل الأخلاق الفاضلة التي تعرفها الفطرة والعقول قد اقرها وأمر بها وحث عليها والذي يتفحص كتاب الله تعالى أو يقرأ أحاديث رسول الله ﷺ يرى أن هذه الأخلاق والفضائل من المقومات الذاتية للمجتمع المسلم وليست من الأعراض الطارئة عليه، فالشعوب الإسلامية تستوعب القيم الأخلاقية على أنها بعد من أبعاد الإيمان. فالأخلاق مرتبطة بالدين بصورة مباشرة.

إن القرآن الكريم مليء بالآيات التي تقدم لنا نماذج خلقية كريمة، تجمع بين المثالية والواقعية وتمزج الدين بالدنيا، في اتساق والتئام، لم تعرفهما من قبل- ولا من بعد- شريعة ولا نظام.

إن جُلّ أوامر القرآن ونواهيه تتعلق بجانب الأخلاق، غير أن الدين لا يقف عند حد الدعوة إلى مكارم الأخلاق وتمجيدها، ولكنه يعمل على إرساء قواعدها، وتُحديد معالمها، ثم يرغب بالاستقامة، ويُحذر من الإنحراف، ويضع الأجزية مثوبة وعقوبة على كلا السلوكين، وبهذا يتبين إن مفهوم الأخلاق في الشريعة الإسلامية أوسع بكثير من مفهومها في القانون العام عموما والقانون الإداري خصوصا.

وزد على ذلك بالقول أن الأخلاق في الإسلام إنسانية عالمية، لا تبيح لجنس ما تحرمه على آخر، المسلمون وغيرهم أمامها سواسية، وبهذا سمت الأخلاق الإسلامية عن النزعة العنصرية القومية آلتي اتسمت بها الأخلاق اليهودية، والأخلاق القبلية والبدائية عموما.

وكما إن الأخلاق في الإسلام عالمية فإنها عملية إذ إن الإسلام عندما يقدم لنا الفضائل الأخلاقية فانه يقدمها على إنها أمر واجب النفاذ لا بوصفها نظريات قابلة للنقاش(٤٤).

وفضلا عن كل ذلك فإنها أخلاق شاملة تهتم بتنظيم علاقة الإنسان بأخيه الإنسان وعلاقة الإنسان بخالقه فضلا عن اهتمامها بعلاقة الإنسان بنفسه وعلاقته بالأحياء غير العاقلة(٤٥)، والذي يهمنا في هذا المجال هو علاقة الإنسان بالإنسان إذ نرى أن الأخلاق الإسلامية تسرى في كيان الإسلام كله وفى تعاليمه، كما تتدخل في مجالات الحياة كافة حتى في العقائد والعبادات وشؤون المال كلها، والاقتصاد وتدخل كذلك في السياسة والحرب، وهذا ما سندرسه تباعا بإيجاز.

أولاً- العقائد الإسلامية والأخلاق:

العقائد الإسلامية أساسها التوحيد، وضدها الشرك، وهنا نجد الإسلام يضفي على التوحيد صبغة خلقية، فيعتبره من باب (العدل) وهو فضيلة خلقية فالأحاديث النبوية الشريفة- فضلا عن القران الكريم- تربط الفضائل الأخلاقية بالإيمان، وتجعلها من لوازمه وثمراته فقد قال خير الرسل }**من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه، ومن كان**

يؤمن بـالله واليوم الآخر فليصل رحمـه ومـن كـان يؤمن بـالله واليـوم الآخر فليقل خيرًا أو ليصمتﱠ[٤٦].

ثانياً- العبادات الإسلامية والأخلاق:

والعبادات الإسلامية الكبرى ذات أهداف أخلاقية واضحة، فالصلاة وهى العبادة اليومية الأولى فى حياة المسلم، لها وظيفة مرموقة في تكوين الوازع الديني، وتربية الضمير الديني: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَۖ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِۗ﴾[٤٧].

والزكاة وهى العبادة آلتي قرنها القرآن بالصلاة- ليست مجرد ضريبة مالية، تؤخذ من الأغنياء، لترد على الفقراء وإنها إلى جانب ذلك وسيلة تطهير وتزكية في عالم الأخلاق فقال تعالى ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾[٤٨].

والصيام في الإسلام يقصد به تدريب النفس على الكف عن شهواتها، والحج في الإسلام تدريب للمسلم على التطهر والتجرد والترفع عن زخارف الحياة وترفها وصراعها.

ثالثاً- علاقة الأخلاق بشؤون المال والاقتصاد:

هناك علاقة وطيدة بين الأخلاق والمال والاقتصاد سواء أكان ذلك في ميدان الإنتاج ام التوزيع.

فليس للاقتصاد أن ينطلق- كما يشاء- بلا حدود ولا قيود، من دون ارتباط بقيم، ولا تقيد بمثل عليا، فليس للمسلم أن ينتج ما يشاء ولو كان ضارًا بالناس ماديًا أو معنويًا، وإن كان يستطيع أن يحصل هو من وراء هذا الإنتاج أعظم الأرباح، وأكبر المنافع.

إن زراعة التبغ (الدخان) أو (الحشيش) ونحوه من المواد المخدرة أو الضارة قد يكون فيها مكسب مادي كبير. ولكن الإسلام ينهى أن يكون كسبه ونفعه من وراء خسارة غيره وضرره، وليس للمسلم أن يحتكر الطعام ونحوه مما يحتاج إليه الناس رغبة في أن يبيعه بأضعاف ثمنه وفى الحديث الصحيح: ﱡ**لا يحتكر إلا خاطئ**ﱠ[٤٩].

وليس للتاجر المسلم أن يخفى مساوئ سلعته وعيوبها، ويبرز محاسنها مضخمة مكبرة، على طريقة الدعاية الإعلامية المعاصرة.

رابعاً- علاقة الحرب بالأخلاق:

إن اثر الأخلاق في سياسة الإسلام في حالة السلم وطيدة، وكذلك سياسته في الحرب أيضًا لا تنفصل عن الأخلاق، فالحرب لا تعنى إلغاء الشرف فى الخصومة والإنسانية في القتال.

إن ضرورة الحرب- في بعض الأحيان- لا تعنى الخضوع لغرائز الغضب والحمية الجاهلية وإشباع نوازع الحقد والقسوة والأنانية، فإذا كان لابد منها فلتكن حربًا تضبطها الأخلاق، ولا تسيرها الشهوات فقال تعالى ﴿ وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ ١٩٠ ﴾[٥٠]، فإذا كان لها ضرورة فلتكن في سبيل الله، ولتتقيد بأخلاق الرحمة والسماحة، ولو كانت مع أشد الأعداء على المسلمين.

خامساً- علاقة السياسة بالأخلاق:

ربط الاسلام السياسة بالأخلاق كما ربط الحرب بالأخلاق، إذ أن السياسة الإسلامية هي سياسة مبادئ وقيم، تلتزم بها، ولا تتخلى عنها، ولو في اصعب الظروف، وأحرج الساعات، سواء في علاقة الدولة المسلمة بمواطنيها داخلياً، أم في علاقتها الخارجية بغيرها من الدول والجماعات، إذ إن الإسلام يرفض الوسيلة غير المشروعة، ولو كانت للوصول إلى غاية مشروعة: ﴿ وَلَا يَجۡرِمَنَّكُمۡ شَنَـَٔانُ قَوۡمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعۡدِلُواْۚ ﴾[٥١].

إن السياسة الإسلامية في الداخل يجب أن تقوم على أساس العدل والإنصاف والمساواة بين الجميع في الحقوق والواجبات والعقوبات، وعلى الصدق مع الشعب ومصارحته بالحقيقة دون تضليل أو تدجيل وكذب عليه.

وفى علاقة الدولة بغيرها من الدول يجب عليها الوفاء بعهودها، وجميع التزاماتها، واحترام كلمتها فقال تعالى: ﴿ وَأَوۡفُواْ بِعَهۡدِ ٱللَّهِ إِذَا عَٰهَدتُّمۡ وَلَا تَنقُضُواْ ٱلۡأَيۡمَٰنَ بَعۡدَ تَوۡكِيدِهَا وَقَدۡ جَعَلۡتُمُ ٱللَّهَ عَلَيۡكُمۡ كَفِيلًاۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَعۡلَمُ مَا تَفۡعَلُونَ ٩١ ﴾[٥٢].

مما تقدم يتضح أن الأخلاق في الإسلام تتميز بخصائص جعلتها صالحة لكل الأفراد وكل الطبقات وكل الأجناس، وكل البيئات، وكل الأزمان، وكل الأحوال.

إن الخوف من الله واليوم الآخر وحبهما في الوقت نفسه هو الأساس في التربية الخُلقية إذ لابد من حب آخر وأمل آخر، أقوى من حب الحياة الدنيا ومن الأمل فيها، وليس ذلك إلا حب الأخرى والأمل في لقاء الله(٥٣).

والدين الإسلامي أتى في الجانب الأخلاقي بكل ما تتطلبه النفوس الراغبة بالاستقامة. وان حسن الخلق كما يكتسب بجود الهي من قبل خالق السماوات والأرض فانه يكتسب بالمجاهدة ورياضة النفس على الأعمال التي يقتضيها حسن الخلق(٥٤).

المبحث الثاني
خصائص الأخلاق العامة

بعد أن بينا مفهوم الأخلاق العامة نرى إكمالا للبحث ضرورة بيان خصائصها التي سنبينها في مطالب ثلاث نخصص الاول لنسبية الأخلاق العامة وندرس في الثاني عمومية الأخلاق العامة ونبين في الثالث مساهمة المجتمع في صنع الأخلاق العامة.

المطلب الاول : نسبية الأخلاق العامة

إن الأخلاق تعمد إلى الحكم على أشكال السلوك المختلفة فتحمد موقفا من المواقف وتستحسنه وتذم آخر وتستقبحه ولكن ما يظهر في ثوب الخير والصلاح في مجتمع قد يبدو على العكس شرا وطالحا في مجتمع آخر وسبب نسبيتها يعود إلى ارتباطها بالأسس الخلقية التي يقوم عليها المجتمع والتي تختلف باختلاف الزمان والمكان فهي في المملكة العربية السعودية أو جمهورية إيران الإسلامية غيرها في الولايات المتحدة الأمريكية.

وبناء على النظرية القائلة بنسبية الأخلاق، واختلافها حسب الزمان والمكان والفرد، لا يمكن تقديم طرحً أخلاقي لكل البشر في كل الأزمنة، وأن كل طرح أخلاقي يصدر عن أي مبدأ يجب أن يكون مقيداً ومحدداً بالظروف الزمانية والمكانية وغيرها. أي ما سيكون صالحا في منطقة معينة، لا يصلح لمنطقة اخرى، بمعنى أن خصلة معينة لا يمكن أن تكون في كل الأوقات، وفي كل الأزمنة خلقاً جيداً. أو خلقاً رديئاً فمعظم الأخلاق قد تكون جيدةً في مكان معين ورديئةً في مكان آخر كما قد تكون جيدةً في زمان معين ورديئةً في زمان آخر، فالأخلاق أمر نسبي ولأنه نسبي لا يمكن أن تكون هناك قوانين كلية ودائمة وصالحة لكل مكان وزمان فمثلا يعد قتل البقر في الهند من الأعمال غير الأخلاقية

والقبيحة، ولكننا عندما نتحول من الهند إلى باكستان وأفغانستان وتركيا والعراق، نرى الحيوانات، تذبح، ومنها البقر بكثرة وتؤكل لحومها.

ومثال آخر: اختلاف مواقف الشعوب إزاء مسألة الحجاب والسفور، فنجد ان بعض الشعوب تحرص على الحجاب وتستهجن السفور وتراه قبيحاً؛ فإن خلعت إحدى نسائها حجابها، فإنهم سيقولون بأنها ارتكبت عملاً غير أخلاقي، ولكن نجد شعوباً أخرى تستنكر الحجاب وقد تمنعه(٥٥)- كما هو الحال في فرنسا بالنسبة للطالبات، ولذلك فمن الصعوبة ان لم نقل الاستحالة تحديد الأخلاق العامة الواجب احترامها في المجتمع إذ ان ذلك يتطلب تحديد امور نسبية متفاوتة داخل المجتمع الواحد فضلا عن اختلافها من مجتمع لاخر على وفق طبيعة المجتمع فتكون في المجتمع الديني غيرها في المجتمع اللاديني وفي المجتمع الزراعي غيرها في المجتمع الصناعي.

ويترتب على نسبية الأخلاق العامة نتيجة أخرى مهمة وهي اتصافها بالتطور فما يعد من الأخلاق العامة في الوقت الحاضر في بلد معين قد لا يعد كذلك في المستقبل والعكس صحيح كما إن الأخلاق العامة تتأثر وتتغير بتغير الفلسفة التي يعتنقها النظام السياسي للدولة فهي في الدول الدينية غيرها في الدول العلمانية فضلا عن تأثرها بالضغوط الدولية وما تعرضت له تركيا من ضغوط من قبل الاتحاد الأوربي لغرض إلغاء عقوبة الزنا من قانون عقوباتها خير مثال على ذلك، وقد بينا سابقا ان الدين يعد من الأخلاق العامة للمجتمع ونشير بهذا الخصوص إلى حكم محكمة القضاء الاداري المصرية التي تبين نسبية التقاليد والأخلاق في اقرارها لقرار الإدارة بالاعتراض على سيناريو فيلم يتناول قصة حياة سيدنا يوسف الصديق على الرغم من طعن المدعي بانها رخصت لشركة امريكية (شركة كولومبيا) بتصوير فيلم (يوسف وإخوته) في ربوع مصر على اعتبار ان الفيلم الاخير سيصنع ويعرض في الدول الأجنبية بقولها بانه لا يجوز قياس الأمر في مصر على ما يحدث في الخارج(٥٦).

والحقيقة اننا نؤيد ماذهبت اليه المحكمة باعتبار ان هناك خلافا جوهريا بين مصر وبين الولايات المتحدة الامريكية في النظر إلى المقدسات الدينية ومن ثم فإن ما يعد عندنا تطاولاً على الدين وعدم احترام له قد يعد امراً مباحاً في البلاد الاجنبية.

إن لنسبية الأخلاق العامة أثراً على التنظيم القانوني للدولة ذلك إن المشرع يجب أن يراعي بصورة أو أخرى الأخلاق الموجودة في المجتمع المراد تنظيمه وهو في ذلك غير ملزم بالتقيد بها كلها وانما عليه في الأقل التقيد بأهمها ولتحقيق ذلك عليه أن يعمل مفاضلة بينها- أخذاً بنظر الاعتبار الأخلاق التي يحرص المجتمع على احترامها وعدم المساس بها- لاختيار أولاها بالرعاية.

المطلب الثاني : عمومية الأخلاق العامة

يشترط في الأخلاق العامة كي يعتد بها وتعمل الإدارة على حمايتها أن تتصف بالعمومية.

والعمومية تعني كل ما يهم عموم الناس ويشير إلى مصالحهم وتعني في هذا الصدد كل ما يتعلق بأخلاق مجموعة غير محددة من الأفراد، ولكن ما قد يثار هنا أيكون المقصود بها المجموع أو الجماعة أو الأغلبية أم أن المراد بها هي المجتمع بأسره لاسيما أن تحديد ذلك له اهمية كبيرة في بيان مجال تطبيقها ومن ثم معرفة مدى اختصاص الإدارة للتدخل في حماية الأخلاق العامة؟

كما بينا في المفهوم اللغوي أن (العامة) خلاف (الخاصة) ومن ثم نصل إلى (العمومية) خلاف (الخصوصية) فالمقصود بالعمومية في هذا المجال هو ان تمثل الأخلاق العامة فئة غير محددة بافراد أو اشخاص معينين.

وتأسيساً على ما تقدم نبين أن الإدارة ليس لها الاختصاص في التدخل بإجراءات ضبطية بحجة حماية الأخلاق العامة إذا كان فعل الإخلال الخلقي يهدد بالضرر مصالح أفراد معينين بذواتهم وأخلاقهم لعدم توافر صفة العمومية المطلوبة ومن باب أولى ليس لها أن تتدخل بتلك الذريعة في ما يعد من المعتقدات والنيات والأفكار غير الأخلاقية التي تراود الأفراد مادامت لم تتخذ أي مظهر خارجي يمكن أن يهدد الأخلاق العامة إذ ان القانون ومن ثم الإدارة لا يمكن ان تحاسب الا على السلوك الخارجي للانسان كما ان القول بخلاف ذلك يعني السماح للإدارة بالتدخل في الحريات الشخصية الكامنة للأفراد.

المطلب الثالث : مساهمة المجتمع في صنع الأخلاق العامة

ان الأخلاق العامة في حقيقتها تعبر عن واقع اجتماعي وتنبع من قيم المجتمع ومبادئه ولاسيما ما جاءت به الأديان من نظم ومبادى وقيم كان لها الأثر الكبير في تهذيب المجتمعات البشرية وتحقيق رقيها وهي مبادى وقيم لا يمكن لاي مجتمع أن يتساهل في التفريط بها ذلك لأنها مغروسة في النفوس والمشاعر وتعبر عن الأخلاق الفطرية للأفراد.

ويبدو ذلك جليا في تحديد ماهية الأخلاق العامة التي توجب القوانين إبطال كل عقد يخالفها(٥٧) ومهمة تحديدها تقع على كاهل القاضي مقيداً في ذلك بما تؤمن به الجماعة بأسرها لا بما يعتقده ويؤمن به وقد عبر عن ذلك الدكتور السنهوري خير تعبير بقوله:

}إن تفسير القاضي للقانون يجب أن يكون ملائماً لروح عصره، فالقاضي في هذه الدائرة يكاد يكون مشرعا ولكنه مشرع يتقيد بآداب عصره، ونظم أمته الأساسية{(٥٨)، كما أن الأخلاق العامة تكون في كثير من الأحيان الوعاء الذي يستمد القانون منه مادته وموضوعه فالبغاء والاعتداء على العرض والتحريض على الفسق مثلاً أعمال تجرمها قواعد الأخلاق قبل أن يجرمها القانون ولكن يجب ملاحظة أن قواعد الأخلاق تبقى محتفظة بذاتيتها الخاصة والمستقلة عن القانون ولا تصبح قواعد قانونية إلا بإرادة المشرع- متأثرا في ذلك بالواقع الاجتماعي- الذي ينقلها من المجال الخلقي إلى مجال القانون الوضعي(٥٩).

إن اسهام المجتمع في تقنين الأخلاق العامة عن طريق رصد المشرع للعادات والتقاليد التي تلقى احتراماً وقدسية في المجتمع وقيامه باصدار قوانين تمنع الاعتداء عليها أو الاستهجان بها لا يعني بأي حال أن يد المشرع في ذلك مغلولة إذ من الممكن للمشرع أن يعمل على إيجاد أو الاعتراف بسلوكيات قد لا تتفق في بعض تفاصيلها مع واقع المجتمع فتركيا مثلا بعد أن كانت دولة الخلافة الإسلامية وتطبق فيها الشريعة الإسلامية في شؤون الحياة كافة أصبحت بإرادة المشرعين دولة علمانية بكل ما تحويه الكلمة من معنى حتى وصل الأمر إلى منع ارتداء الحجاب فيها على الرغم من أن المسلمين فيها يشكلون الغالبية العظمى وبعكس ذلك نرى أن جمهورية إيران الإسلامية التي كانت قبل الثورة الإسلامية فيها دولة علمانية أصبحت بعدها دولة إسلامية تطبق فيها الشريعة الإسلامية وتم إلزام المسلمات فيها بارتداء الحجاب وقريب من هذا نجد انه قد تم في العراق بعد ١٩٩٠ إصدار العديد من القوانين والأنظمة التي يتبين من ظاهرها رغبة، المشرع في إيجاد أخلاقيات أو سلوكيات جديدة في المجتمع منها مثلا قرار مجلس قيادة الثورة المنحل

رقم (٨٢) في ١٩٩٤/٧/٧ الذي ألغى فيه الملاهي وصالات الرقص والنوادي الليلية ومنع بيع المشروبات الكحولية وتناولها بأنواعها كافة في النوادي الاجتماعية والثقافية والجمعيات والنقابات والاتحادات والفنادق والمطاعم والمرافق السياحية(٦٠).

الخاتمة

بعد هذا البحث فقد حان الوقت لنضع نهاية له وهذه النهاية عبارة عن خاتمة توضح اهم النتائج التي توصلنا اليها من خلاله والمقترحات التي نرى ان من الواجب الاخذ بها لتلافي نقاط القصور والخلل التي قد تنتاب القانون:

الاستنتاجات:

١. ان لمفهوم الأخلاق العامة للمجتمع معنى مترادفا مع مفهوم الآداب العامة وهي تعد جزءا من النظام العام وتمثل وجهه المعنوي، ويقع على عاتق الدولة واجب نشرها فضلاً عن حمايتها والمحافظة عليها.

٢. ان واجب الدولة في المحافظة على الأخلاق العامة للمجتمع يرتبط بحقها في المحافظة عن وجودها وتراثها الأخلاقي والاجتماعي ومنع كل تهديد لتلك الأخلاق العامة سواء أكان ذلك التهديد في داخل البلد أم من خارجه.

٣. ان مفهوم الأخلاق العامة للمجتمع ليس واحداً في كل المجتمعات فهو متطور متغير بتغير المكان والزمان متأثر في ذلك بالأعراف السائدة وقواعد الدين المتبعة في المجتمع وهي تتأثر بوجهة نظر الناس اليها فضلاً عن وجهة نظر الدولة والآيدلوجية التي تعتنقها.

٤. ان مفهوم الأخلاق العامة للمجتمع يستوعب بمضمونه المحافظة على قواعد الدين باعتبار ان أي فعل يشكل انتهاكاً لقواعد الدين أو إساءة لأحد رموزه فانه يشكل من ناحية أخرى انتهاكاً لقواعد الأخلاق.

٥. ان إغفال الدستور أو القانون عن النص على عدم جواز مخالفة الحريات العامة للاخلاق العامة لا يعني جواز مخالفتها إذ ان الحريات انما تمنح للكافة وفي السماح بممارستها بصورة مخالفة للاخلاق العامة للمجتمع يعني ان ممارسة بعض الناس لحرياتهم بصورة مخالفة للاخلاق العامة للمجتمع سيؤدي إلى منع الاخرين من ممارسة

لحرياتهم لما في ممارسة البعض من إساءة لمشاعرهم الدينية واثارة لها فضلا عن ان الحرية تعني ممارسة كل فرد لحريته دون ان يضر بحقوق وحريات الاخرين ولاشك عندنا ان ممارستها أو التمتع بها بشكل مخالف للاخلاق العامة للمجتمع سيضر بحقوق بقية افراد المجتمع وحرياتهم.

المقترحات:

١. النص في متن الدستور على عدم جواز ممارسة الحريات بشكل مخالف للاخلاق العامة للمجتمع دون الاقتصار في ذلك على الحق في الخصوصية الشخصية كما ورد في المادة (١٧) من دستور جمهورية العراق أو حريات التعبير عن الرأي والصحافة والطباعة والاعلان والاعلام والنشر والاجتماع والتظاهر السلمي إذ ان معظم الحريات يمكن ممارستها بشكل مخالف للاخلاق العامة للمجتمع كحريتي السفر والتنقل وحرية ممارسة الشعائر الدينية وحرية التعليم وغير ذلك ولا يمكن القول ان بالإمكان وضع هذا القيد (الأخلاق العامة) في متن القانون المنظم لحرية معينة باعتبار ان بعض الحريات لا يوجد قانون خاص ينظمها كحرية العقيدة والعبادة هذا من جهة ومن جهة اخرى فان النص في متن الدستور على عدم جواز مخالفة بعض الحريات للاخلاق العامة والسكوت عن هذا الحكم بالنسبة لبقية الحريات يؤدي عملا بمفهوم المخالفة- كطريقة من طرق التفسير- إلى القول ان الحريات الأخيرة يمكن ممارستها بشكل مخالف للاخلاق العامة للمجتمع وهذا ما لا يمكن قبوله لما في ذلك من اعتداء على حريات الافراد الاخرين.

٢. النص في متن الدستور على واجب الدولة في نشر الأخلاق العامة وتعزيزها بين افراد المجتمع علما ان ذلك يكون عن طريق تفعيل دور المؤسسات التربوية ووسائل الاعلام في تثقيف أبناء المجتمع وتنمية الأخلاق الحميدة لديهم بما يحصنهم عند مواجهة التاثيرات السلبية للاخلاق العامة ويحفظ تراثهم الأخلاقي الرصين، فضلا عن وضع الدستور واجباً على السلطة التنفيذية في الدولة متمثلة بمديرية الشرطة العامة في هذا الموضوع في حماية الأخلاق العامة للمجتمع باعتبار أن من مهام الدستور تحديد وتوزيع

الاختصاصات بين سلطات الدولة الثلاث ولاشك ان مديرية الشرطة العامة تعد عموداً رئيساً من أعمدة السلطة التنفيذية في الدولة.

٣. تفعيل دور شرطة الاداب أو ما يسمى شعبة (الآداب والمحكومين) التابعة لوزارة الداخلية في العراق إذ أنها وإن كانت موجودة من الناحية القانونية الا اننا لم نجد لها نشاطا واقعيا بوصفها هيأة متخصصة بحماية الأخلاق العامة للمجتمع لما تتسم به الافعال المخلة بالأخلاق العامة للمجتمع من خصوصية متمثلة في سريتها ولما يستوجب معها ان تكون مكافحتها من رجال شرطة متخصصين وخبراء في مكافحة هذا النوع من الجرائم.

٤. النص في متن الدستور صراحة على اختصاص مجلس الوزراء أو رئيسه بسلطة اصدار القرارات التنظيمية الضبطية عموما لانهاء اي خلاف فقهي أو قضائي قد يثور بهذا الخصوص وبما يمكن احدهما من المحافظة على الأخلاق العامة للمجتمع بوصفها عنصرا رئيسا من عناصر النظام العام دون الاقتصار في ذلك على منح اختصاص لمجلس الوزراء باصدار الانظمة والتعليمات والقرارات المتعلقة بتنفيذ القوانين كما هو الحال بالنسبة للمادة (٨٠/ ثالثا) من الدستور.

٥. في حالة عدم النص في الدستور على عدم جواز مخالفة الحريات العامة للاخلاق العامة فيجب على التشريع المنظم للحرية ان لا يغفل ذلك كما هو عليه الحال الان بالنسبة لإنشاء المنظمات غير الحكومية على وفق امر سلطة الائتلاف المنحلة رقم (٤٥) لسنة ٢٠٠٣ وأمرها رقم (١٩) للسنة نفسها بالنسبة لحرية التجمع.

٦. السماح للمحافظين ورؤساء الوحدات الادارية باستخدام اختصاصاتهم في منع الافعال المخالفة للاخلاق العامة في المناطق التي تخضع لسيطرتهم باعتبارهم الادرى من غيرهم بواقع ابناء المحافظة أو القضاء أو الناحية وعاداتهم وتقاليدهم خاصة انهم يعدون منتخبين من بين ابناء المحافظة أو القضاء أو الناحية ونرى ان هذا الاختصاص معقود لهم بموجب الدستور العراقي النافذ الذي حدد اختصاصات الحكومة المركزية على سبيل الحصر في المادتين (١١٠، ١١٢) منه وحدد اختصاصات مشتركة بين السلطات الاتحادية وسلطات الاقاليم أو المحافظات غير المنتظمة باقليم في المادة (١١٤) منه وترك ماعداها لسلطات الاقاليم أو المحافظات غير المنتظمة باقليم في المادة (١١٥)

منه وكانت مواضيع اصدار القرارات المحلية لغرض المحافظة على الأخلاق العامة من المواضيع المتروكة لهما.

٧. تفعيل دور الشركة العامة للمعلومات التابعة لوزارة الاتصالات في الرقابة على الانترنت ومنع بث المعلومات والصور المخالفة للاخلاق العامة كافة وتداركها عن طريق وضع انظمة رقابية فعالة كنظام الوكيل (البروكسي) بما يساعد بنسبة كبيرة في المحافظة على الأخلاق العامة للمجتمع ومنع التجاوز عليها من خلال هذه الوسيلة.

٨. اناطة الاختصاصات التي كانت ممنوحة لوزارة الاعلام المنحلة في الرقابة على الصحف والمطبوعات والاشرطة السينمائية والفرق المسرحية وغير ذلك إلى وزارة الثقافة أو إلى هيأة تنشأ لهذا الغرض كي لا يترك الحبل على غاربه دون رقابة بما يسمح بالاساءة إلى تلك الحريات أو القيام بافعال مخالفة للأخلاق العامة للمجتمع أو نشرها أو تصويرها.

هوامش البحث

(١) ينظر أحكام قانون الرقابة على المصنفات والأفلام السينمائية رقم (٦٤) لسنة ١٩٧٣ المعدل في العراق.

(٢) منشور في الوقائع العراقية بالعدد (٣١٨٦) في ٢٥/ ١/١٩٨٨، وانظر كذلك قانون حماية القيم من العيب المصري رقم (٩٥) في ١٥ مايو ١٩٨٠، منشور على شبكة الانترنت في الموقع الالكتروني www.arab.ipu.org.

(٣) الإمام أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الأفريقي المصري، لسان العرب، طبعة جديدة منقحة، دار صادر، بيروت، بلا سنة طبع، ٥/ ١٤٠، ومحمد عبد الرؤوف المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، اسم المحقق د.محمد رضوان الداية، ط١، دار الفكر المعاصر، بيروت، ١٤١٠هـ، ١/ ٣٢٤.

(٤) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، المصدر السابق، ١٠/ ١٤٠.

(٥) ينظر: المعجم العربي الأساسي، تأليف جماعة من كبار اللغوين العرب، توزيع لاروس، ١٩٨٩م، ص٤١٩، والمنجد في اللغة والأعلام، ط٣٠، دار المشرق، بيروت، توزيع المكتبة الشرقية، لبنان، ١٩٨٨م، ص٩٤.

(٦) ينظر: نديم مرعشلي، اسامة مرعشلي الصحاح في اللغة والعلوم، ط١، دار الحضارة العربية، بيروت، ١٩٧٤م، ١/ ٢١٣.

(٧) سورة القلم: الاية ٤.

(٦) اخرجه محمد بن سلامة بن جعفر ابو عبد الله القضاعي، مسند الشهاب، المحقق حمدي عبد المجيد السلفي، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت- لبنان، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م، ج٢، رقم الحديث ٦١.

(٩) احمد حسن الزيات، حامد عبد القادر، محمد علي النجار، االمعجم الوسيط، شرف على طبعه عبد السلام هارون، مطبعة مصر- شركة مساهمة مصرية، ١٩٦٠م، ١/ ٢٥١.

(١٠) ابن منظور، لسان العرب، المصدر السابق، ٢٨/ ٢٨٨.

(١١) سورة الانفال: جزء من الآية ٢٥.

(١٢) العلامة الالوسي البغدادي، روح المعاني في تفسير القران العظيم والسبع المثاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، سنة طبع غير مذكورة، ٢٩/ ١٩٢، ويروى عن الرسول محمد ﷺ انه قال }**إن الله عز وجل لا يعذب العامة بعمل الخاصة حتى يروا المنكر بين ظهرانيهم وهم قادرون على أن ينكروه فلا ينكروه فإذا فعلوا ذلك عذب الله الخاصة والعامة**{ علي بن بكر الهيثمي، مجمع الزوائد، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م، ٧/ ٢٦٧. كما يروى عنه انه قال }**إن الناس إذا رأوا الظالم ولم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله منه بعقاب**{ ابو عبد الله محمد بن عبد الواحد بن احمد الحنبلي المقدسي، الاحاديث المختارة، المحقق عبد الملك بن عبد الله دهيش، ط١، مكتبة النهضة الحديثة، مكة المكرمة، ١٤١٠هـ، ج١، رقم الحديث (٦١).

(١٣) ينظر: محمد عبد الرؤوف المناوي، المصدر السابق، ص٢٩٨.

(١٤) انظر المادة (١٨٤) من الدستور المصري لسنة ١٩٧١ النافذ، اعداد المعهد الدولي لحقوق الانسان، منشور في مجموعة الدساتير العربية ودراسة مقارنة بمعايير الحقوق الدستورية الدولية، كلية الحقوق، جامعة ديبول، ط١، مطبعة (Boyd printing company)، نيويورك- الولايات المتحدة الامريكية، ٢٠٠٥م، ص٦٢٥-٦٦٥.

(١٥) القانون الاتحادي رقم (١٥) لسنة ١٩٨٠ الصادر في ٦/١١/١٩٨٠، منشور على الموقع الالكتروني www.arablaw.net. انظر كذلك صدر المادة الأولى من قرار وزارة الثقافة والإعلام المصرية رقم (٢٢٠) لسنة ١٩٧٦ بشأن القواعد الأساسية للرقابة على المصنفات الفنية التي نصت على ان (تهدف الرقابة... كما تهدف إلى المحافظة على الآداب العامة والنظام العام...)- القرار منشور في كتاب ١- قانون رقم (٣٥٤)

لسنة ١٩٥٤ باصدار قانون حماية حق المؤلف ومذكرته الايضاحية على وفق اخر التعديلات ٢- قانون رقم (٤٣٠) لسنة ١٩٥٥ بتنظيم الرقابة على الاشرطة السينمائية ومذكرته الايضاحية ولائحته التنفيذية، اعداد ومراجعة الإدارة العامة للشؤون القانونية بالهيئة العامة لشؤون المطابع الاميرية، ط٦، وزارة الصناعة والثروة المعدنية، ١٩٩٩م، ص١١٥-١٢٠.

[١٦] انظر: جريدة الوقائع العراقية الفقرة الثانية من المادة الثانية، بالعدد (٢٢٥٤) في ١٩٧٣/٦/١٢.

[١٧] انظر قانون العقوبات الباب التاسع من الفصل الثاني رقم (١١١) لسنة ١٩٦٩ النافذ، منشور في الوقائع العراقية، العدد (١٧٧٨) في ١٩٦٩/٩/١٥.

[١٨] انظر: قانون المطبوعات والنشر الأردني المادتين (٨٠، ٤٠ فقرة ٩) رقم (١٠) لسنة ١٩٩٣م، وانظر كذلك المادة (٣٧/أ-٧) من القانون الفلسطيني رقم (٩) لسنة ١٩٩٥ بشأن المطبوعات والنشر.

[١٩] منشورة في الوقائع العراقية بالعدد (٣٥٣٣) في ١٩٩٤/١٠/٢٤.

[٢٠] انظر في ذلك مثلا علي محمد بدير ود.عصام عبد الوهاب البرزنجي ود.مهدي ياسين السلامي (تأليف مشترك)، مبادى واحكام القانون الإداري، مديرية دار الكتب والطباعة، بغداد، ١٩٩٣م، ص٢١٦، منيب محمد ربيع، ضمانات الحرية في مواجهة سلطات الضبط الإداري، رسالة دكتوراه مقدمة، إلى كلية القانون جامعة عين شمس، ١٩٨٨، ص٧٣ وما بعدها، سامي جمال الدين، اللوائح الإدارية وضمانة الرقابة الإدارية، منشأة المعارف، الإسكندرية- مصر، ٢٠٠٣م، ص٣٢٣-٣٢٤.

وبخلاف ذلك حاول بعض الفقهاء التمييز بين الأخلاق والآداب العامة معتبرين أن مفهوم الأخلاق اوسع من الآداب موضحين أن الآداب العامة هي الحد الأدنى من مبادى الأخلاق التي يرى المجتمع انه من الواجب احترامها. أنظر سعاد الشرقاوي، القانون الإداري، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٨٣م، ص٢٢، وكذلك محمود عاطف البنا، الوسيط في القانون الاداري، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٨٤م، ص٣٧٣.

[٢١] محمد علي آل ياسين، القانون الإداري، ط١، المكتبة الحديثة للطباعة والنشر، بيروت، سنة الطبع غير مذكورة، ص١٣٤، د.علي محمد بدير ود.عصام عبد الوهاب البرزنجي ود.مهدي ياسين السلامي، المصدر السابق، ص١٧، بدرية العوضي، النصوص المقيدة

لحقوق الانسان الاساسية في العهد الدولي وفي دساتير مجلس التعاون الخليجي، ط١، مؤسسة كويت تايمز، الكويت، ١٩٨٥م، ص٢٧.

[٢٢] انظر مثلا المادة (٤/ خامسا) من قانون الجمعيات العراقي رقم (١٣) لسنة ٢٠٠٠ الملغى حكما بامر سلطة الائتلاف المنحلة رقم ٤٥ لسنة ٢٠٠٣، القانون منشور في الوقائع العراقية العدد (٣٨١٣) في ٢٠٠٠/٢/١٤، وفي مصر انظر المادة (١) من قانون رقم (٣٠) لسنة ١٩٥٥ لتنظيم الرقابة على الاشرطة السينمائية ولوحات الفانوس السحري والاغاني والمسرحيات والمنولوجات والاسطوانات واشرطة التسجيل الصوتي.

[٢٣] محمود عاطف البنا، الوسيط في القانون الاداري، المصدر السابق، ص٣٧٣، والمعنى نفسه محمد محمد بدران، مضمون فكرة النظام العام ودورها في مجال الضبط الإداري- دراسة مقارنة في القانونين المصري والفرنسي، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩٢م، ص٩٧-٩٨.

[٢٤] خالد خليل الظاهر، القانون الإداري- دراسة مقارنة، الكتاب الثاني، دار الميسرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان- الأردن، سنة الطبع غير مذكورة، ص٨٠.

[٢٥] د.هاني علي الطهراوي، القانون الإداري، الكتاب الأول، مكتبة دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان- الأردن، ١٩٩٨م، ص٢٤٠.

[٢٦] عزيزة الشريف، دراسات في التنظيم القانوني للنشاط الضبطي، دار النهضة العربية، القاهرة- مصر، ١٩٨٩، ص٢٧.

[٢٧] بونكاس في كتاب ذكرى كابيتان، أشار إليه سليمان مرقس، الوافي في شرح القانون المدني، ط٦، مطبعة السلام، ١٩٨٧م، ١٤٦/١.

[٢٨] عبد الرزاق السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني، ط٢، دار النهضة العربية، القاهرة، مصادر الالتزام، ١٩٦٤م، ٤٣٦/١.

[٢٩] د.سليمان مرقس، المدخل للعلوم القانونية، القسم الاول، ط٣، مكان الطبع غير مذكور، القاهرة، ١٩٥٧م، ص٨٤.

[٣٠] انظر مثلا المواد (١/١٣٠) و(٢/١٣١) و(١٣٢) و(٢٨٧) منه.

[٣١] انظر: سليمان مرقس، العلوم القانونية، المصدر السابق، ص١٤٧-١٤٨، د.سمير عبد السيد تناغو، النظرية العامة للقانون، منشاة المعارف بالاسكندرية، سنة الطبع غير مذكورة، ص١٠٥-١٠٦.

[٣٢] انظر المادة (١/٩٧٥) من القانون المدني العراقي النافذ.

[٣٣] د.عصام العطية، القانون الدولي العام، مطبعة دار السلام، بغداد، ١٩٧٨م، عرفها د.غازي حسن صباريني، الوجيز في القانون الدولي العام، مكتبة دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان- الاردن، ١٩٩٢م، ص١٦.

[٣٤] عبد الله عبد الجليل، النظرية العامة في القواعد الامرة في القانون الدولي، رسالة ماجستير، ط١، مطبعة اوفسيت عشتار، بغداد، ١٩٨٦، ص٧٦.

[٣٥] انظر مثلا المادة (١/٤١) من قانون العقوبات العراقي رقم (١١١) لسنة ١٩٦٩ النافذ.

[٣٦] احمد حسن الزيات، حامد عبد القادر، محمد علي النجار، اشرف على طبعه عبد السلام هارون، المعجم الوسيط، المصدر السابق، ص٩.

[٣٧] انظر مهدي منتظري، شبكة المعلومات العالمية، أهل البيت للأخلاق الإسلامية، على الرابط: www.aholbayt.com بدون صفحة.

[٣٨] نقلاً عن: مورو، النظرية العامة للضبط الاداري، ص٣٩، اشار اليه حلمي الدقوقي، رقابة القضاء على المشروعية الداخلية لاعمال الضبط الاداري- دراسة مقارنة فرنسا ومصر ومبادى الشريعة الإسلامية، دار المطبوعات الجماعية، الاسكندرية- مصر، ١٩٨٩م، ص٦٩.

[٣٩] انظر د.ابراهيم طه الفياض، القانون الاداري- نشاط واعمال السلطة الادارية بين القانون الكويتي والقانون المقارن، ط١، مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع، الكويت، ١٩٨٩م، ص٢٢٩، عمور سيلامي، الضبط الاداري البلدي في الجزائر، رسالة ماجستير، معهد العلوم القانونية والادارية، جامعة الجزائر، ١٩٨٨م، ص٧٨.

[٤٠] قضية (١٠٨) بتاريخ ٩ يوليو (تموز) ١٩٦٣، أشار إليه د.حلمي الدقوقي، المصدر السابق، ص٧٦.

[٤١] سورة القلم: الآية ٤.

[٤٢] محمد بن حبان بن احمد ابو حاتم التميمي البستي، صحيح بن حبان، اسم المحقق شعيب الارنؤوط، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م، ٢/ ٢٢٧.

[٤٣] صحيح ابن حبان، مصدر سابق، المصدر نفسه، ١٢/ ٥٠٧.

[٤٤] حمدي عبد العال، الأخلاق ومعيارها بين الوضعية والدين، ط٣، دار القلم، الكويت، ١٩٨٥م، ص٢٨-٣١.

(٤٥) انظر العلامة عبد الحي بن فخر الدين الحسيني في الأخلاق الإسلامية، تقديم السيد أبي الحسن علي الحسني الندوي، تهذيب الأخلاق، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، سنة الطبع غير مذكورة، ص٥٨-٦٠، ابي الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري الماوردي، ادب الدنيا والدين، حقق وعلق عليه مصطفى السقا، المكتبة الثقافية، بيروت- لبنان، سنة الطبع غير مذكورة، ص٢٣٧ وما بعدها، عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، الأخلاق الإسلامية وأسسها، ط٢، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ١٩٨٧م، ١/ ١١ وما بعدها.

(٢) محمد بن اسماعيل ابو عبد الله البخاري الجعفي، صحيح البخاري، المحقق د.مصطفى ديب، ط٣، دار ابن كثير، بيروت، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م، ٥/ ٢٢٧٣.

(٣) سورة العنكبوت: الآية ٤٥.

(٤٨) سورة التوبة: الآية ١٠٣.

(١) مسلم بن الحجاج ابو الحسين القشيري النيسابوري، المصدر السابق، رقم الحديث (١٠٧١).

(٥٠) سورة البقرة: الآية ١٩٠.

(٥١) سورة المائدة: الآية ٢.

(٥٢) سورة النحل: الآية ٩١.

(٥٣) أبو الأعلى المودودي، نظام الحياة في الإسلام، دار العلوم للطباعة، بغداد، ١٩٧٨م، ص٢٢.

(٥٤) ينظر: الإمام أبى حامد محمد بن محمد بن محمد بن احمد الطوسي الشافعي الغزالي، إحياء علوم الدين، ط١، دار الوعي، حلب- سوريا، ١٩٩٨، ٣/ ٩٢ وما بعدها.

(٥٥) انظر مهدي منتظري، موقع على الانترنيت بعنوان (أهل البيت للأخلاق الإسلامية www.aholbayt.com بدون صفحة، ويوضح حامد مصطفى بأن الاختلاط بين الرجال والنساء كان أمراً مرفوضاً ومن المظاهر الخلقية السيئة والمشينة ولكنه يعد الآن سلوكاً اجتماعياً مقبولاً وشائعاً، د.حامد مصطفى، مبادئ القانون الاداري العراقي، شركة الطبع والنشر الأهلية، بغداد، ١٩٦٨م، ص٣١٧-٣١٨.

(٢) أشار اليه فاروق عبد البر، دور مجلس الدولة المصري في حماية الحقوق والحريات العامة، مطابع سجل العرب،١٩٩١م، ٢/ ٣٠٨-٣١١.

(٥٧) انظر مثلا المادتين (١/١٣٢، ٢٨٧) من القانون المدني العراقي النافذ.

(٥٨) د.عبد الرزاق السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني، مصدر سابق، ١/ ٤٣٧.

(٥٩) إلا أن هذا لا يعني وجود تطابق تام بين قواعد الأخلاق والقواعد القانونية فقد يقر القانون بقواعد لا تتفق مع قواعد الأخلاق ومثالها نظام التقادم بنوعيه المكسب والمسقط وإباحة الإقراض بفائدة راجع في ذلك د.حسن كيرة، المدخل إلى القانون، منشأة المعارف بالإسكندرية، ١٩٧٠م، ص٣٢، كما قد يغفل عن معاقبة أفعال تعدها قواعد الأخلاق جريمة كفعل الزنى بالأنثى البالغة الراضية مادامت إنها لم تتخذه حرفة ولم يكن علنيا.

(٦٠) انظر الفقرة أولا وثالثا منه منشور في الوقائع العراقية العدد (٣٥١٩) في ١٩٩٤/٧/١٨، ص٢٢٦.

المصادر

القرآن الكريم

١. ابراهيم طه الفياض، القانون الاداري، نشاط واعمال السلطة الادارية بين القانون الكويتي والقانون المقارن، الطبعة الاولى، مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع، الكويت، ١٩٨٩م.
٢. أبو الأعلى المودودي، نظام الحياة في الإسلام، دار العلوم للطباعة، بغداد، ١٩٧٨م.
٣. ابو عبد الله محمد بن عبد الواحد بن احمد الحنبلي المقدسي، المحقق: عبد الملك بن عبد الله دهيش، الاحاديث المختارة، الجزء الاول، الطبعة الاولى، مكتبة النهضة الحديثة، مكة المكرمة، ١٤١٠هـ.
٤. ابي الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري الماوردي، ادب الدنيا والدين، حقق وعلق عليه: مصطفى السقا، المكتبة الثقافية، بيروت- لبنان، سنة الطبع غير مذكورة.
٥. أحكام قانون الرقابة على المصنفات والأفلام السينمائية رقم (٦٤) لسنة ١٩٧٣ المعدل في العراق.
٦. احمد حسن الزيات، حامد عبد القادر، محمد علي النجار، أشرف على طبعه: عبد السلام هارون، المعجم الوسيط، الجزء الأول، مطبعة مصر (شركة مساهمة مصرية)، ١٩٦٠م.

٧. الإمام أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الأفريقي المصري، لسان العرب، المجلد الخامس، دار صادر، بيروت، طبعة جديدة منقحة، بلا سنة طبع.
٨. الإمام أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الأفريقي المصري، المصدر السابق، المجلد ٢٨.
٩. الإمام أبى حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي الشافعي الغزالي، إحياء علوم الدين، الجزء الثالث، الطبعة الأولى، دار الوعي، حلب- سوريا، ١٩٩٨م.
١٠. بدرية العوضي، النصوص المقيدة لحقوق الإنسان الأساسية في العهد الدولي وفي دساتير مجلس التعاون الخليجي، الطبعة الأولى، مؤسسة كويت تايمز، الكويت، ١٩٨٥م.
١١. بونكاس في كتاب ذكرى كابيتان، أشار إليه سليمان مرقس، الوافي في شرح القانون المدني، الجزء الاول، الطبعة السادسة، مطبعة السلام، ١٩٨٧م.
١٢. حامد مصطفى، مبادئ القانون الاداري العراقي، شركة الطبع والنشر الاهلية، بغداد، ١٩٦٨م.
١٣. حسن كيرة، المدخل إلى القانون، منشأة المعارف بالإسكندرية، ١٩٧٠م.
١٤. حلمي الدقوقي، رقابة القضاء على المشروعية الداخلية لأعمال الضبط الاداري، دراسة مقارنة فرنسا ومصر ومبادىء الشريعة الإسلامية، دار المطبوعات الجماعية، الإسكندرية- مصر، ١٩٨٩م.
١٥. حمدي عبد العال، الأخلاق ومعيارها بين الوضعية والدين، الطبعة الثالثة، دار القلم، الكويت، ١٩٨٥م.
١٦. خالد خليل الظاهر، القانون الإداري- دراسة مقارنة، الكتاب الثاني، دار الميسرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان- الأردن، سنة الطبع غير مذكورة.
١٧. الدستور المصري لسنة ١٩٧١ النافذ، منشور في مجموعة الدساتير العربية ودراسة مقارنة بمعايير الحقوق الدستورية الدولية، إعداد المعهد الدولي لحقوق الانسان، كلية الحقوق، جامعة ديبول، مطبعة (Boyd printing company)، الطبعة الأولى، نيويورك، الولايات المتحدة الامريكية، ٢٠٠٥م.
١٨. سامي جمال الدين، اللوائح الإدارية وضمانة الرقابة الإدارية، منشأة المعارف، الإسكندرية- مصر، ٢٠٠٣م.

١٩. سعاد الشرقاوي، القانون الإداري، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٨٣م.
٢٠. سليمان مرقس، المدخل للعلوم القانونية، القسم الأول، الطبعة الثالثة، مكان الطبع غير مذكور، القاهرة، ١٩٥٧.
٢١. سمير عبد السيد تناغو، النظرية العامة للقانون، منشأة المعارف بالإسكندرية، سنة الطبع غير مذكورة.
٢٢. عبد الحي بن فخر الدين الحسيني، في الأخلاق الإسلامية، تقديم السيد أبي الحسن علي الحسني الندوي، تهذيب الأخلاق، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، سنة الطبع غير مذكورة.
٢٣. عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، الأخلاق الإسلامية وأسسها، الجزء الأول، الطبعة الثانية، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق– سوريا، ١٩٨٧م.
٢٤. عبد الرزاق السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني، الجزء الأول، الطبعة الثانية، مصادر الالتزام، دار التهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٤م.
٢٥. عبد الله عبد الجليل، النظرية العامة في القواعد الآمرة في القانون الدولي، رسالة ماجستير، الطبعة الاولى، مطبعة اوفسيت عشتار، بغداد، ١٩٨٦.
٢٦. عزيزة الشريف، دراسات في التنظيم القانوني للنشاط الضبطي، دار النهضة العربية، القاهرة– مصر، ١٩٨٩م.
٢٧. عصام العطية، القانون الدولي العام، مطبعة دار السلام، بغداد، ١٩٧٨م.
٢٨. العلامة الالوسي البغدادي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، الجزء التاسع والعاشر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، سنة طبع غير مذكورة.
٢٩. علي بن بكر الهيثمي، مجمع الزوائد، الجزء السابع، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.
٣٠. علي محمد بدير ود.عصام عبد الوهاب البرزنجي ود.مهدي ياسين السلامي (تاليف مشترك)، مبادى واحكام القانون الإداري، مديرية دار الكتب والطباعة، بغداد، ١٩٩٣م.
٣١. عمور سيلامي، الضبط الاداري البلدي في الجزائر، رسالة ماجستير، معهد العلوم القانونية والإدارية، جامعة الجزائر، ١٩٨٨م.
٣٢. غازي حسن صباريني، الوجيز في القانون الدولي العام، مكتبة دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان– الاردن، ١٩٩٢م.

٣٣. فاروق عبد البر، دور مجلس الدولة المصري في حماية الحقوق والحريات العامة، الجزء الثاني، مطابع سجل العرب، ١٩٩١م.
٣٤. محمد بن اسماعيل ابو عبد الله البخاري الجعفي، المحقق: د.مصطفى ديب، صحيح البخاري، الجزء الخامس، الطبعة الثالثة، دار ابن كثير، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.
٣٥. محمد بن حبان بن احمد ابو حاتم التميمي البستي، صحيح بن حبان، اسم المحقق شعيب الارنؤوط، الجزء الثاني، الطبعة الثانية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.
٣٦. محمد بن سلامة بن جعفر ابو عبد الله القضاعي، المحقق حمدي عبد المجيد السلفي، مسند الشهاب، الجزء الثاني، الطبعة الثانية، مؤسسة الرسالة، بيروت– لبنان، ٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م.
٣٧. محمد عبد الرؤوف المناوي، اسم المحقق د.محمد رضوان الداية، التوقيف على مهمات التعاريف، الجزء الأول، الطبعة الأولى، دار الفكر المعاصر، بيروت، ١٤١٠هـ.
٣٨. محمد علي آل ياسين، القانون الإداري، الطبعة الأولى، المكتبة الحديثة للطباعة والنشر، بيروت، سنة الطبع غير مذكورة.
٣٩. محمد محمد بدران، مضمون فكرة النظام العام ودورها في مجال الضبط الإداري، دراسة مقارنة في القانونين المصري والفرنسي، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩٢م.
٤٠. محمود عاطف البنا، الوسيط في القانون الاداري، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٨٤م.
٤١. مسلم بن الحجاج ابو الحسين القشيري النيسابوري، المحقق محمد فؤاد عبد الباقي، صحيح مسلم، الجزء الثاني، دار احياء التراث العربي، بيروت، سنة النشر غير مذكورة.
٤٢. المعجم العربي الأساسي، تأليف جماعة من كبار اللغوين العرب، توزيع لاروس، ١٩٨٩م.
٤٣. منيب محمد ربيع، ضمانات الحرية في مواجهة سلطات الضبط الإداري، رسالة دكتوراه مقدمة إلى كلية القانون، جامعة عين شمس، ١٩٨٨م.
٤٤. نديم مرعشلي، اسامة مرعشلي، تقديم العلامة الشيخ عبد الله العلايلي، الصحاح في اللغة والعلوم، المجلد الأول، دار الحضارة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٧٤م.
٤٥. هاني علي الطهراوي، القانون الإداري، الكتاب الأول، مكتبة دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان– الأردن، ١٩٩٨م.

رسالة في حكم التداوي بالخمر
أو
الأسنة القاطعة المانعة جنوح مَنْ يميل إلى التداوي بالخمرة التي هي لجميع الشرور جامعة

تأليف أحمد الشباسي المعروف بمنة المنان
(١٢١٣-١٢٩٢هـ)

د.برهان غايب حسين

كلية الشريعة

الحمد لله الذي جعل شفاءنا فيما أحل لنا وأجاز، ومنعنا من التداوي بالخمر والأنجاس، والصلاة والسلام على سيدنا محمد- صلى الله عليه وسلم – المبعوث رحمة للناس، وعلى آله، وأصحابه الطيبين الطاهرين من الأدناس والأرجاس.

وبعد:

فإن البحث في مجال الفقه الاسلامي أمرٌ مهم في الشريعة الإسلامية عموماً، وفي جانبها التشريعي خصوصاً، وتعد المخطوطات بجميع التخصصات بحق ثروة علمية جديرة بالاهتمام، لذا نرى أعداء الإسلام استهدفوا تراث أمتنا بالحرق والتخريب، ليقطعوا خلف الأمة عن سلفها، ولكن يأبى الله إلا أن يتم نوره فقد هيىء الله رجالاً يعملون على المحافظة على هذا التراث العظيم، والذي هو امتداد لعصر النبوة المبارك، وكان سبب اختياري لهذا الموضوع (رسالة في حكم التداوي بالخمر، أو الأسنة القاطعة المانعة جنوح مَنْ يميل إلى التداوي بالخمرة، التي هي لجميع الشرور جامعة، للشيخ أحمد الشُباسي المالكي الازهري، المعروف بمنة المنان) لكثرة الفوائد العلمية التي تحلى بها هذا المخطوط، وإسهاماً مني في المحافظة على هذا التراث العظيم.

حيث كان منهجي في البحث والتحقيق كالاتي:

قسمت البحث إلى قسمين:

أولاً: القسم الدراسي.

ثانيا: القسم التحقيقي.

وتناولت في المقدمة أهمية دراسة المخطوط وسبب أختياري لتحقيقه.

أما القسم الأول: واشتمل على إسمه ونسبه، ومولده وكنيته، وشهرته، ومذهبه، ومؤلفاته، ووفاته، وشيوخه وتلاميذه.

وأما القسم التحقيقي: تحقيق الرسالة: حكم التداوي بالخمر للشُباسي المالكي واشتمل على: وصف النسخة، ومصادرها، ومنهج المؤلف في البحث، ومنهجي في التحقيق.

هذا وأرجو من الله تعالى أن يرحم بعطفه الامام احمد الشُباسي الأزهري المالكي، وأن يجعل هذا البحث صدقة ينتفع بها بعد انقطاع عمله، ويجعلني من الذين يسلكون طريق العلم، وأن يجعل عملي هذا خالصاً لوجهه الكريم في يوم لا ينفعُ فيه مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلبٍ سليم وهو حسبي ونعم الوكيل.

القسم الدراسي

اسمه ونسبه، ومولده وكنيته، وشهرته، ومذهبه، ومؤلفاته، ووفاته، وشيوخه، وتلاميذه[١].

أولاً- اسمه ونسبه : أحمد بن أحمد الشباسي.

ثانياً- سنة مولده ومكان ولادته : ولد الإمام سنة ١٢١٣هـ في قرى مصر.

ثالثاً- كنيته : أبو العباس.

رابعاً- شهرته : اشتهر وعرف بمنة الله الشباسي، نسبة إلى شُباس (وتعرف بشباس الملح) من قرى مصر.

خامساً- مذهبه : فقيه مالكي أزهري مصري.

سادسا- مؤلفاته : له رسالة في البسملة، والعجالة في لفظ الجلالة، رسالة في الرد على من نفى تقليد الأئمة الأربعة، رسالة في حكم التداوي بالخمر واسمها أيضا الأسنة القاطعة المانعة جنوح مَنْ يميل إلى التداوي بالخمرة التي هي لجميع الشرور جامعة. وهي موضوع بحثنا.

سابعاً- وفاته : توفي– رحمه الله تعالى– سنة: ١٢٩٢هـ.

ثامناً- شيوخه، وتلاميذه: تلقى العلوم على كبار العلماء، ومن شيوخه الشيخ الأمير والشيخ عبد الجواد الشُباسي، أخذ عنه الشيخ العدوي والشيخ هارون بن عبد الرزاق، وكان مرجع الفتوى في مذهب المالكية[٢].

القسم التحقيقي
وصف النسخ، ومصدرها، ومنهج المؤلف في البحث، ومنهجي في التحقيق

١. وصف النسخ:

أ. **رسالة فى حكم التداوى بالخمر، نسخة جيدة، وقد جعلتها الاصل، جاء في مقدمتها:** قد وقع السوال بحضرة جمع من الفضلا وجم غفير من النبلا عن المنافع التى اثبتها الرب، وفي الخاتمة: زمام هذه الشريعة محفوظ لرب البرية وانه جعل لها فى كل عصر حماه يحرسونها وراثة من الحضرة المحمدية نسأله سبحانه ان يصلح لنا النية... وصحبه ذوو السادة المرضية، آمين، يبدو ان المؤلف نسخها بيده وذلك لوجود بعض الاضافات وقد جعل لها علامة على سقوطها من المتن أو لفائدة علمية، أو لإضافة تعليقة على مسألة في الرسالة المذكورة.

٢. مصدرها:

موقع مخطوطات الأزهر الشريف مصر جزى الله القائمين عليه خيراً، رقم النسخة: ٣٠٦٦٢٩/ فقه عام، عدد الأوراق: ٧ ورقات، عدد الاسطر: (١٥ سطراً).

٣. منهج المؤلف في البحث: كان الشباسي– رحمه الله تعالى

أ. يستدل على ما يورد من مسائل بالأدلة الشرعية من الكتاب والسنة، والإجماع، وغيرها من الأدلة.

ب. اعتناؤه بذكر أقوال العلماء المعتمدين.

ج. في بعض الأحايين يذكر أقوال بقية أئمة المذاهب الفقهية: كأبي حنيفة، ومالك، والشافعي– رحمهم الله تعالى–.

د. يعتمد طريقة جيدة في عرضه للمسألة.

هـ. يختصر بعض الكلمات منها كلمة المصنف يكتبها (المص) و(أ.هـ) ويقصد بها انتهى، و(وح) ويقصد بها حينئذ، و(الخ) ويقصد بها الى آخره.

و. يكتب بعض الكلمات بالياء مثل: (علي، وكذلك انتهي، معني، أفضي).

ز. يسهل الهمزة مثل دواء يكتبها دوا. رايحتها، بمايع، الكباير، إيما، الاغبيا، العشا.

ب. **رسالة فى حكم التداوى بالخمر محققة للدكتور جميل عبد الله عويضه:** وجدتها على الانترنيت على بعض المواقع (مجالس الطريق الى الجنة) بعنوان كتب قيمة، غير ان التحقيق لم يكن بالمستوى اللائق فلم أجد للباحث سوى (١٤) هامشا فقط وقد اغفل تخريج الاحاديث وأهمل نسخ ما كتب من تعليق للمؤلف على الحاشية، وقد جعلتها نسخة أخرى قابلت عليها ورمزت لها بالرمز (ب)، ولم اجد للمحقق أي ترجمة للمؤلف ولم يذكر له أي مصدر فوجدت انه لابد من تحقيق المخطوط وفق منهج البحث العلمي والامانة العلمية الدقيقة.

٤. منهجي في التحقيق:

أ. قابلت بين النسخة التي حصلت عليها مع النسخة المحققة للدكتور جميل عبد الله عويضه ورمزت للنسخة (ب)، ثم أشرت في الهامش الى المخالف ذاكراً رمزه.

ب. قمت بتخريج الآيات القرآنية ذاكراً موضعها من القرآن الكريم.

ج. قمت بتخريج الأحاديث النبوية الواردة في النص مع ذكري لمصادرها.

د. قمت بتوثيق الاقوال والمسائل المنسوبة الى من ورد ذكرهم من الائمة والمفسرين.

هـ. ترجمت للأعلام والكتب الوارد ذكرهم في المخطوطة.

و. اتبعت منهجاً ثابتاً في استخدام الأقواس فالقوسان المعقوفان ([ ]) لما يضاف الى الاصل من نسخة (ب) او من المصادر التي نقل منها المؤلف، والقوسان المزهران لحصر الايات القرآنية (﴿ ﴾)، و القوسان الهلاليان المزهران لحصر الأحاديث النبوية الشريفة ({ })، والقوسان الهلاليان لحصر اقوال العلماء } ج.

ز. وضعت علامة نجمة (*) للدلالة على ما أضافه المؤلف على الحاشية أو سقط من المتن وقد وضعت اشارة على مكان سقوطه.

ح. رقمت نهاية الصفحات وجعلتها بهذا الشكل (١/أ) وهكذا علما ان المخطوط مكون من (٧ ورقات) فجعلتها (١٤صفحة) لأن في كل ورقة منها لوحتان.

النص المحقق

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على ما انعم والشكر له على ما خص منها وعم، والصلاة والسلام على سيدنا محمد سيد العرب والعجم [وعلى آله وصحبه افضل القرون والامم][٣].

أما بعد:

فيقول افقر الورى واحقر البرية من غير مري، الخائض في بحور الاثام والعصيان، احمد الشُباسي المعروف بمنة المنان، قد وقع السؤال بحضرة جمع من الفضلاء وجم غفير من النبلاء عن المنافع التي اثبتها الرب في قوله تعالى: ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ ﴾[٤] وعن حكم التداوي بها على مذهب أئمة الدين المؤيدين للسنة بالادلة والبراهين فنقول:

اعلم ان هذا يتوقف على سرد ما هو في كتب الشريعة منصوص ومنقول من ذكر ادلة واضحة ونُقول، وما ذكر يحتاج الى بسط (١/أ) وطول ولولا خوف الملالة والاسهاب لأتينا من ذلك بما فيه العجب العجاب ولكن اشهر ما قيل وأفاد خير مما كثر وابعد عن السداد مسميا لتلك العجالة الأسنة القاطعة المانعة جنوح من يميل الى التداوي بالخمرة التي هي لجميع الشرور جامعة* ولنشرع في المقصود بعون الملك المعبود فنقول قال الامام مالك رضي الله عنه: يحرم التداوي بها مطلقا صرفة كانت او مستهلكة[٥] في دواء ولو أبحنا التداوي بالنجس لأنها لميل النفوس اليها وكثرة تغزل الشعراء فيها اوجب الشارع تجنبها بالكلية وإراقتها سدا للذريعة الدنية[٦].

قال العلامة الشبرخيتي[٧] في شرح الاربعين النووية في تفسير قوله صلى الله عليه وسلم: **{ما نهيتكم عنه فا جتنبوه}**[٨].

أي }حتى يوجد ما يبيحه كأكل الميتة عند (٢/أ) الضرورة وشرب الخمر عند الاكراه ولإساغة الغصة لان المكلف ليس منهيا في الحال على الصحيح، وأما التداوي فلا يجوز، ولو طلاء يعني في ظاهر الجسد لحديث: **{إن الله لم يجعل شفاء أمتي فيما حرم عليها}**[٩] ومثل ذلك [في][١٠] شربه للعطش اذ لا ينقطع به العطش؟[١١] انتهى المراد منه* وقال الامام الشافعي رضي الله عنه: يحرم التداوي بالصرفة مطلقا[١٢].

وفي المستهلكة في الدواء مع امكان غيرها من الطاهر كما قال شيخ الاسلام[١٣] في التحرير ونصه متنا وشرحا: باب حكم الاشربة هي نوعان: (مسكر وغيره، فالمسكر) من خمر وغيره (حرام) تناوله (وان قل او شرب لتداوي أو عطش) لآية: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ﴾[١٤].

ولخبر الصحيحين: **{كل شراب اسكر فهو حرام}**[١٥] نعم من غص بلقمة (وجه٣/أ) ولم يجد غيره حل [له][١٦] إساغتها [به][١٧] بل وجب وكذا لو[١٨] انتهى الامر بالعطشان[١٩] إلى الهلاك ولم يجد غيره، وغير الاشربة مما يزيل العقل كالبنج حرام ايضا ان كثر[٢٠] أنتهى المراد منه.

قال محشيه[٢١]: قوله أو شرب لتداو، لما صح: **{إن الله لم يجعل شفا امتي فيما حرم عليها}**[٢٢] ويجوز التداوي بصرف[٢٣] النجاسة* لا بصرف المسكر، وهل يحد من شرب المسكر [لتداو][٢٤]؟ فيه خلاف رجح عدمه و اما لو استهلكت في دواء حتى انعدم وصفها فلا يحرم استعمالها كصرف باقي النجاسات هذا ان عرف او اخبره طبيب عدل بنفعها ولو احتيج الى قطع عضو متأكل ونحوه الى ازالة العقل جاز بنحو بنج لا بمائع مسكر، نعم جوزوا سقيه لصغير شم رائحتها وخيف عليه توقع مشقة وان لم يخف عليه هلاك، ولو توقف افتضاض البكر على ازالة عقلها جاز بنحو البنج[٢٥] لا بمائع (وجه٤/أ) كما تقدم انتهى بتصرف[٢٦].

وقوله او عطش لانه لا يسكنه[٢٧] بل يثيره ويهيجه انتهى بالمعنى وقوله لخبر الصحيحين... الى اخره ولخبر: **{كل مسكر حرام}**[٢٨] وخبر: **{اجتنبوا الخمر فانه مفتاح كل شر}**[٢٩] وقول عمر وعثمان رضي الله عنهما: (انها ام الكبائر)[٣٠] وقوله صلى الله عليه وسلم: **{الخمر ام الفواحش واكبر الكباير [و][٣١]من شربها**[٣٢] [ترك الصلاة][٣٣] [و][٣٤] **وقع على امه وعمته وخالته}**[٣٥].

وهو معنى ما صح: **{الخمر جماع الأثم}**[٣٦] الي غير ذلك مما قال حتى اعجب واغرب ونقل عن وهب بن منبه[٣٧] قال: وجدت في التوراة: من شرب الخمر وذهب عقله ياتيه الشيطان في دبره سبعين مرة كما ياتي الرجل امراته الى ان قال: والحاصل ان شرب الخمر تارة يقتضي الحرمة والحد وتارة يقتضي الحرمة دون الحد كما اذا شربه لتداوا ولعطش لم ينته (وجه ٥/أ) فيه الامر للاهلاك وتارة لا يقتضي حرمة ولا حدا كما اذا ازال به الغصة او عطشا أفضى الى الهلاك..

الى اخر ما قال وأطال اذا علمت هذا اتضح لك ان صرفها ليس مساويا لباقي النجاسات لعدم جوازها اصلا في غير ازالة غصة اوعطش مهلك كما مر ولو مع عدم غيرها نعم، المستهلكة في رتبة باقي النجاسات بجواز استعمالها عند عدم الطاهر ان عرف هو او اخبره طبيب عدل بنفعها وكأن قوله صلى الله عليه وسلم: **{لم يجعل الله شفاء امتي فيما حرم عليها}**(٣٨). [ومن تداوى بنجس لا شفاه الله](٣٩) محمول على صرف الخمرة [والا ناقض](٤٠) وجود النفع في المستهلكة وباقي النجاسات [عند](٤١)عدم الغير الطاهر ويكون التاويل في الحديث هذا ولا يصح غير هذا التاويل فانه صرف [للفظ](٤٢) عن (وجه٦/أ) ظاهره بغير دليل وهو غير معقول مع انه ليس لاحد من المعتبرين منقول، فليتامل ثم لا يخفى اشكال تعذر العدل في زماننا على مذهب السيد السند الشافعي بل، ومالك، واشكال تعذر [الجواز](٤٣) على الاقدام قبل المعرفة حتى يتفرع عليه جواز تناول المستهلكة ان عرف نفعها والانتهاك اولا ثم جواز الاقدام بعد التوبة بعيد وحينئذ فيتعسر أويتعذر جواز المستهلكة في زماننا ايضا بتعذر العدل ومعرفته هو من نفسه النفع ولو وكلنا كلا الى دينه وامانته لضاعت فائده وجوب حد الخمر.

وقال الامام ابو حنيفة رضي الله عنه: }يحرم التداوي بها مطلقا، كما يقول الامام مالك: وان كان التحريم متفقا عليه عند مالك، وعلى المعمول عليه عند ابي حنيفة وعبارة صاحب الدر متنا وشرحا في كتاب الاشربة (وجه٧/أ): ولا يجوز التداوي بها قال المحقق الشارح على المعتمد قاله المصنف، قلت: ولا باحتقان أو اقطار في دبرہٖ انتهى(٤٤).

قال: محشيه(٤٥) قوله: ولا يجوز التداوي هو داخل في قول المصنف قبله ولا يجوز الانتفاع بها لكن المصنف افاد انه لا يباح لضرورة التداوي بقرينة قوله على المعتمد اذ لو لم تكن ضرورة لكانت محرمة بالاجماع انتهى.

وكأنه والله اعلم اراد بقوله: لكن المصنف افاد انه لا يباح لضرورة التداوي عدم اباحة التداوي بها ولو تعينت طريقا للدواء بحسب زعم الزاعم والا فقد علمت قول الصادق: **{لم يجعل الله شفا امتي...}** الى اخره(٤٦) وفي قول الشارح: ولو باحتقان إيماء وتصريح الى ان الاستعمال المحرم ليس قاصرا على الشرب كما توهمه بعض الاغبياء اذا تمهد هذا علمت ان التداوي (وجه ٨/أ) بالصرفة.

حرام بالاجماع اما اتفاقا او على المعول عليه والخلاف انما هو عند الشافعي في المستهلكة بشرطه وقد علمت ما فيه* هذا ما يتعلق بحكم التداوي(٤٧).

واما الجواب عن المنافع الثابتة في قوله تعالى: ﴿وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ﴾(٤٨) بعد قوله: ﴿فِيهِمَآ إِثۡمٞ كَبِيرٞ﴾(٤٩).

او كثير كما قرئ بهما فالمراد أما اللذة والفرح في الخمر واصابة المال بلا كد في الميسر كما اقتصر عليه الجلال(٥٠).

كما ان المراد بالاثم فيهما ما ينشأ عنهما من المفاسد من الاتلاف والعربدة في الخمر وسلب المال والاهل لمن قامر بهما ثم صار اسفا بعد كما افاده غيره وعلى هذا التفسير فالمنافع باقية و اما من فسر المنافع بتشجيع الجبان وما معه كتقوية الطبيعة فاخبار عما كان قبل التحريم والا فقد سلبت تلك المنافع (وجه ٩/أ) بعده(٥١) كما اخبر الصادق المصدوق بقوله: **{لم يجعل الله شفا امتي...}**(٥٢) الى اخره*، وعلى فرض وقوع الشفا لبعض الاجساد الخبيثة الرديئة فقد يقع بالسم الشفاء وهو قاتل لوقته بالكلية ومن بديع التفسير فيهما اثم كبير أي في تناولهما* ومنافع للناس أي في تركهما [وان ابعده ما بعده](٥٣).

ثم قال الجلال: ولما نزلت ﴿يَسۡـَٔلُونَكَ﴾(٥٤) شربها قوم وامتنع آخرون الى ان حرمتها آية المائدة(٥٥) وهو صريح في وقوع النسخ(٥٦)(٥٧).

وان التحريم به لا بترجيح المفسدة على المنفعة كما قال به المعتزلة(٥٨) وفيه إيماء لرد من قال كالبيضاوي(٥٩)(٦٠).

وقيل: التحريم ثابت بآية ﴿يَسۡـَٔلُونَكَ﴾(٦١) بترجيح المفسدة على المنفعة فانه مبني على التحسين والتقبيح القطعيين ولا يقول بهما الا المعتزلة كما افاده العلامة الشهاب في حاشيته (وجه١٠/أ) عليه وعبارة العلامة الخطيب في التفسير(٦٢) روي لما نزل بمكة قوله تعالى: ﴿وَمِن ثَمَرَٰتِ ٱلنَّخِيلِ وَٱلۡأَعۡنَٰبِ تَتَّخِذُونَ مِنۡهُ سَكَرٗا وَرِزۡقًا حَسَنًا﴾(٦٣)، [و](٦٤) كان المسلمون يشربونها وهي لهم حلال يومئذ ثم ان عمر ومعاذا في نفر من الصحابة قالوا: (افتنا في الخمر يا رسول الله فانها مذهبة للعقل)؛ فنزلت هذه الاية، فشربها قوم وتركها آخرون ثم ان عبد الرحمن بن عوف صنع طعاما [فدعى](٦٥) ناسا من اصحاب رسول الله صلى الله عليه

وسلم، واتاهم بخمر فشربوا وسكروا فحضرت صلاة المغرب فقدموا بعضهم ليصلي بهم فقرأ: قل يا أيها الكافرون أعبدوا ما تعبدون هكذا الى اخر السورة بحذف لا فأنزل الله: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمۡ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعۡلَمُواْ مَا تَقُولُونَ ﴾[٦٦].

فحرم (وجه١١/أ) السكر في أوقات الصلاة فتركها قوم وقالوا: لا خير في شيء يحول بيننا وبين الصلاة وتركها قوم في اوقات الصلاة وشربوها في غير وقتها حتى كان الرجل يشرب بعد صلاة العشاء فيصبح وقد زال عنه السكر ويشرب بعد صلاة الصبح فيصحوا [اذا جاء][٦٧] وقت الظهر ثم ان عتبان بن مالك صنع طعاما ودعا رجالا من المسلمين فيهم سعد بن ابي وقاص رضي الله تعالى عنه، وقد كان شوى لهم رأس بعير فأكلوا منه وشربوا الخمر حتى [اشتدّت فيهم][٦٨]، ثم افتخروا عند ذلك وانتسبوا وتناشدوا الاشعار فأنشد سعد قصيدة فيها هجاء للانصار وفخر لقومه فاخذ رجل من الانصار لحي البعير فضرب به رأس سعد فشجه (موضحة)[٦٩] (وجه١٢/أ) فانطلق سعد الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وشكا له الانصاري فقال عمر: اللهم بين لنا بيانا في الخمر شافيا فنزل: ﴿إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ﴾ الى قوله تعالى: ﴿فَهَلۡ أَنتُم مُّنتَهُونَ ٩١﴾[٧٠] (فقال)[٧١] عمر بن الخطاب رضي الله عنه: انتهينا يا رب[٧٢].

قال القفال[٧٣]: الحكمة في وقوع التحريم على هذا الترتيب ان القوم كانوا ألفوا شرب الخمر وكان انتفاعهم به كثيرا فعلم انه لو منعهم دفعة واحدة لشق عليهم فاستعمل في التحريم هذا التدريج والرفق[٧٤].

وبيان معنى الخمر والميسر معلوم ومشهود، وفي كتب الفقهاء، والمفسرين محرر ومسطور يخرجنا تتبعه عن اداء هذا الغرض الذي أداؤه على كل احد واجب ومفترض، وكنا في غنية عن هذا التعب بالكل (وجه١٣/أ).

لكن احوجنا اليه تبجح بعض الاغبياء في المجالس بالوساوس الشيطانية قاصدين به الطعن في النصوص القرآنية، والاحاديث النبوية متحيلين به على المروق من الدين كما يمرق السهم من الرمية، كما اخبر بذلك المخصوص بالوسيلة، والفضيلة والكرامة، والدرجة العلية، وما دروا ان زمام هذه الشريعة محفوظ لرب البرية وانه جعل لها في كل عصر حماة يحرسونها وراثة من الحضرة المحمدية.

نجده جامعة وقت السحر المكرم في ليلة السادس من رمضان المعظم الذي هو من شهور سنة ألف ومائتين وخمس وخمسين من الهجرة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة والسلام.

نسأله سبحانه أنْ يُصلح لنا النية، وأنْ يُطهِّر منا الطوية بجاه النبي وآله ذوو النفوس الزكية، وصحبه ذوو السادة المرضية، آمين.

نجزه جامعه وقت السحر المكرم في ليلة السادس من رمضان المعظم
الذي هو من شهور سنة ألف ومائتين وخمسة وخمسين من الهجرة النبوية على
صاحبها أفضل الصلاة والسلام. (وجه١٤/أ).

انتهى النص المحقق

هوامش البحث

(١) ينظر الأعلام: خير الدين بن محمود بن محمد الزركلي (المتوفى: ١٣٩٦هـ)، دار العلم للملايين: ١/ ٩٤، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، للشيخ محمد بن محمد بن مخلوف، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٤٩هـ: ص٣٨٤.

(٢) ينظر الأعلام: ١/ ٩٤، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية: ص٣٨٤.

(٣) ساقطة من (ب) ووردت في (أ).

(٤) سورة البقرة الآية: ٢١٩.

* في (أ) مكتوب على الحاشية: أو ارتماض لهب النار (...) كلمة مفقودة لم استطع قراءتها) لمن يميل الى التداوي بأم الخبائث.

(٥) في (ب) مستهلكى.

(٦) ينظر: التاج والإكليل لمختصر خليل، محمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري أبو عبد الله (ت٨٩٧هـ)، دار الفكر، بيروت، ط٢: ١٢/ ٢٧٥.

(٧) هو إبراهيم بن مرعي بن عطية، برهان الدين الشبرخيتي: من أفاضل المالكية بمصر، (ت١١٠٦هـ) غريقا في النيل، من كتبه (شرح مختصر خليل) فقيه، كبير، منه المجلدان الثالث والرابع، مخطوطان عند الشاويش في بيروت، وأجزاء في الصادقية بتونس، (الفتوحات الوهبية بشرح الاربعين حديثا النووية). ينظر: الأعلام، للزركلي: ١/ ٧٣.

[٨] من حديث ابي هريرة ﷺ أنه سمع رسول الله ﷺ يقول }**ما نهيتكم عنه فاجتنبوه وما أمرتكم به فافعلوا منه ما استطعتم فإنما أهلك الذين من قبلكم كثرة مسائلهم واختلافهم على أنبيائهم**{، الجامع الصحيح المختصر، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، دار ابن كثير، اليمامة- بيروت، ط٣، تحقيق: د.مصطفى ديب البغا: ٦/ ٦٨٥٨ برقم (٦٨٥٨)، الجامع الصحيح للامام مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري (ت٢٦١هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، واللفظ له: ٤/ ١٨٢٩ برقم (١٣٣٧ و٦٢٥٩).

[٩] رواه البخاري في صحيحه معلقاً عن ابن مسعود }**أن الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم**{ ينظر: صحيح البخاري، ٥/ ٢١٢٩، وصححه ابن حجر عن أم سلمة مرفوعا، }**إن الله لم يجعل شفاء أمتي فيما حرم عليها**{. ينظر: فتح الباري، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، دار الفكر، تحقيق: عبد العزيز بن عبد الله بن باز ومحب الدين الخطيب، تعليق ابن باز: ١٣/ ٢٦١، ابن حبان في صحيحه صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي، مؤسسة الرسالة، بيروت، تحقيق: شعيب الأرنؤوط: ٤/ ٢٣٣.

[١٠] بعد المقابلة وجدتها زائدة من الشُباسي هنا على النص الذي ذكره العلامة الشبرخيتي.

[١١] الفتوحات الوهبية بشرح الاربعين النووية للعلامة الشيخ ابراهيم بن مرعي بن عطية الشبرخيتي المالكي، مطبعة عبد الحميد احمد حنفي، مصر بشارع المشهد الحسيني رقم ١٨: ص١٣٣.

* قالوا ويحرم التداوي بها ولو خاف الموت وإنما أبيحت للغصة لخوف الموت لمزيد التوريب فيها كما افاده العلامة العدوي في حاشية الخرشي، ينظر: شرح الخرشي على مختصر سيدي خليل المالكي فعليه حاشية العدوي، المطبعة الأميرية الكبرى، ط٢، ١٣١٧هـ، باب (حد الشارب، وأشياء توجب الضمان ودفع الصائل): ٨/١٠٩.

[١٢] لم اجد ذكر القول الامام الشافعي بل هو الذي عليه الشافعية. ينظر: حاشية البجيرمي على الخطيب: ١٢/ ٢٣٨.

[١٣] هو شيخ الإسلام الإمام الحافظ زكريا بن محمد الانصاري السفيكى المصرى الشافعى قاضٍ مفسر من حفاظ الحديث ولد فى سفيكة (بشرقية مصر) ولاه السلطان قايتباى القضاء بمصر بعد إلحاح (ت٩٢٦هـ)، له مؤلفات كثيرة منها (تنقيح تحرير اللباب فى

الفقه، وغاية الوصول فى الأصول)، ينظر: نظم العقيان في أعيان الأعيان، جلال الدين السيوطي، المكتبة العلمية، بيروت: ص١١٣.

[١٤] سورة المائدة من الآية: ٩٠.

[١٥] صحيح البخاري: كتاب الاشربة، باب الخمر من العسل: ١/٩٥ برقم (٥٢٦٣، ٥٢٦٤)، صحيح مسلم، باب: بأن بيان أن كل مسكر خمر وأن كل خمر حرام: ٣/ ١٥٨٥ برقم (٢٠٠١).

[١٦] زائدة على النص من الشباسي.

[١٧] ساقطة من الشباسي.

[١٨] في الشباسي (اذا).

[١٩] في الشباسي بالعطش.

[٢٠] تحفة الطلاب بشرح متن تحرير تنقيح اللباب في فقه الامام الشافعي لامام أوانه وعلامة زمانه شيخ الاسلام زكريا الانصاري وبهامشه تحرير تنقيح اللباب، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٣٤٠هـ: ص١٢٧.

[٢١] أي صاحب الحاشية على الكتاب المذكور.

[٢٢] سبق تخريجه.

[٢٣] في نسخة (ب) بعرق.

* وهل يحد من شرب المسكر؟

[٢٤] وردت (لتدو) والصواب ما اثبتناه.

[٢٥] في نسخة (ب) بنج من غير (ال).

[٢٦] ينظر: تحفة الطلاب بشرح متن تحرير تنقيح اللباب: ص١٢٧- ١٢٨.

[٢٧] في نسخة (ب) لايسكر.

[٢٨] صحيح البخاري، باب قول النبي ﷺ }**يسروا ولا تعسروا**{ وكان يحب التخفيف واليسر على الناس برقم (٥٧٧٣): ٥/ ٢٢٦٩، صحيح مسلم، باب بيان أن كل مسكر خمر وأن كل خمر حرام برقم (٢٠٠٢): ٣/ ١٥٨٥.

[٢٩] من رواية ابن عباس رضي الله عنهما، هذا صحيح الإسناد و لم يخرجاه، تعليق الذهبي في التلخيص: صحيح. المستدرك على الصحيحين، محمد بن عبد الله أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا،

مع الكتاب: تعليقات الذهبي في التلخيص: ٤/ ١٦٢، شعب الإيمان، أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، تحقيق: محمد السعيد بسيوني زغلول: شعب الإيمان: ٥/ ١٠.

(٣٠) ينظر: مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، محمد الخطيب الشربيني، دار الفكر، بيروت: ٤/ ١٨٦.

(٣١) لم ترد في متن الحديث زادها الشُباسي.

(٣٢) في الشُباسي شرب الخمر.

(٣٣) وردة زائدة من الشباسي لم ترد في لفظ الحديث.

(٣٤) لم ترد في متن الحديث زادها الشُباسي.

(٣٥) سنن الدارقطني، علي بن عمر أبو الحسن الدارقطني البغدادي، دار المعرفة، بيروت، تحقيق: السيد عبد الله هاشم يماني المدني: ٤/ ٢٤٧، المعجم الكبير، سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم الطبراني، مكتبة العلوم والحكم، الموصل، ط٢، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي: ١١/ ١٦٤ برقم (١١٣٧٢).

(٣٦) سنن الدارقطني: ٤/ ٢٤٧، الترغيب والترهيب من الحديث الشريف، عبد العظيم بن عبد القوي المنذري أبو محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، تحقيق: إبراهيم شمس الدين: ٣/ ١٧٨ برقم (٣٥٧١)، وللديلمي عن عقبة بن عامر رفعه في حديث (**الخمر جماع الإثم**) المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، السَّخاوي، عبد الرحمن، دار الكتاب العربي: ١/ ٣٢٧، جزء من الحديث مرفوع. ينظر: نصب الراية لأحاديث الهداية، عبد الله بن يوسف أبو محمد الحنفي الزيلعي، دار الحديث، مصر، تحقيق: محمد يوسف البنوري: ٢/ ٢٥، ثم روي بهذا السند مرفوعا: }**الخمر جماع الإثم**{ وهذا القدر رواه الدارقطني أيضا في السنن: ٢٤٧/٤، من الوجه المذكور، وهو قطعة من حديث زيد بن خالد الطويل في (خطبة النبي صلى الله عليه وسلم) في (تبوك)، وقد أخرجها البيهقي في الدلائل: ٢٤١/٥ – ٢٤٢، من طرق أخرى من حديث عقبة ابن عامر، وفيه (عبد العزيز بن عمران)، وهو ابن أبي ثابت الزهري، وهو متروك. ينظر: سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، محمد ناصر الدين بن الحاج نوح الألباني، دار المعارف، الرياض– المملكة العربية السعودية، ط١: ٥/ ٤٨٤.

[٣٧] هو: وهب بن منبه بن كامل بن سيج بن ذي كبار، العلامة الاخباري القصصي، أبو عبد الله الأبناوي، اليماني الذماري الصنعاني، أخو همام بن منبه، ومعقل بن منبه، وغيلان بن منبه، مولده في زمن عثمان سنة أربع وثلاثين، ورحل وحج. وأخذ عن ابن عباس، وأبي هريرة– إن صح– وأبي سعيد، والنعمان بن بشير، وجابر، وابن عمر، وعبد الله بن عمرو بن العاص على خلاف فيه وطاووس. وروايته للمسند قليلة، وإنما غزارة علمه في الاسرائيليات، ومن صحائف أهل الكتاب. قال أحمد: كان من أبناء فارس، له شرف، قال: وكل من كان من أهل اليمن له (ذي) هو شريف، يقال: فلان له ذي، وفلان لا ذي له. قال العجلي: تابعي ثقة، كان قاضياً على قضاء صنعاء. وقال أبو زرعة والنسائي: ثقة، أصلهم من خراسان، من هراة، فمنبه من أهل هراة، خرج أيام كسرى، ينظر: سير أعلام النبلاء، للامام الذهبي، تحقيق: مجموعة من العلماء، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢: ٤/ ٥٤٤–٥٤٥.

[٣٨] سبق تخريجه.

[٣٩] هذه اللفظة زائدة على الحديث من الشباسي.

[٤٠] في نسخة (ب) ولا ناقض.

[٤١] ساقطة من نسخة (ب).

[٤٢] في نسخة (ب) اللفظ.

[٤٣] في نسخة (ب) جواد.

[٤٤] ينظر: حاشية على الدر المختار شرح تنوير الابصار في فقه مذهب الامام ابي حنيفة النعمان، لخاتمة المحققين محمد امين الشهير بابن عابدين، ويليه تكملة ابن عابدين لنجل المؤلف، دار الكتب العلمية: ٦/ ٤٤٩.

[٤٥] يقصد به صاحب الحاشية.

[٤٦] سبق تخريجه.

* وضع بعد فيه إشارة: وقول من قال كأبي يوسف من الحنفية بجواز التداوي بها فا كثر من الشغب والهرج واللفظ والنزاع سقيم كما علمت بما اذا تعينت طريقا للتدوي باخبار الطبيب الثقة الماهر وقد علمت تعسره او تعذره الآن فتم ما ذكرناه من الاجماع واندفع.

[٤٧] تحفة الحبيب على شرح الخطيب (البجيرمي على الخطيب)، سليمان بن محمد بن عمر البجيرمي الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١: ٥/ ٣٧.

(٤٨) سورة البقرة من الآية: ٢١٩.

(٤٩) سورة البقرة من الآية: ٢١٩.

(٥٠) هو: عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد ابن سابق الدين الخضيري السيوطي، جلال الدين: إمام حافظ مؤرخ أديب، له نحو ٦٠٠ مصنف، منها الكتاب الكبير، والرسالة الصغيرة. نشأ في القاهرة يتيما (مات والده وعمره خمس سنوات) ولما بلغ أربعين سنة اعتزل الناس، وخلا بنفسه في روضة المقياس، على النيل، منزويا عن أصحابه جميعا، كأنه لا يعرف أحدا منهم، فألف أكثر كتبه، كان يلقب بابن الكتب، لان أباه طلب من أمه أن تأتيه بكتاب، ففاجأها المخاض، فولدته وهي بين الكتب! من كتبه (الاتقان في علوم القرآن) و(إتمام الدراية لقراء النقاية) كلاهما له، في علوم مختلفة، و(الاحاديث المنيفة)، و(الارج في الفرج) و(الاذدكار في ما عقده الشعراء من الآثار) و(الاشباه والنظائر) في العربية، و(الاشباه والنظائر) في فروع الشافعية وغيرها كثير توفي– رحمه الله تعالى (٩١١هـ). ينظر: الأعلام للزركلي: ٣/ ٣٠١.

(٥١) ينظر: الدر المنثور، عبد الرحمن بن الكمال جلال الدين السيوطي، دار الفكر، بيروت: ١/ ٦٠٦، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، محمود الألوسي أبو الفضل، دار إحياء التراث العربي، بيروت: ٢/ ١١٤، تفسير البحر المحيط، محمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان، ط١، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ علي محمد معوض: ٤/ ١٦، التحرير والتنوير المعروف بتفسير ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (ت١٣٩٣هـ)، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت– لبنان، ط١: ٢/ ٣٥٦.

(٥٢) سبق تخريجه.

* كتب على الحاشية اليمنى والعليا ووضع اشارة بعد الحديث المذكور قوله: (وممن نص على المنافع بعد التحريم حبر الامة وترجمان القرآن ابن عباس، كما صرح صاحب الدر المنثور ونسبه وأخرج ابن أبي حاتم عن ابن عباس في قوله قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس قال: منافعهما قبل التحريم وإثمهما بعدما حرما). ينظر: الدر المنثور: ١/ ٦٠٧.

* وقد ورد ما معناه ان الذي حرمها سلب النفع وقد اعترف المنصفين من الاطباء كما صرح به بعض شراح الموجز بانه بعد التحريم سلبت المنافع كما اخبرني بذلك بعض المحققين الثقة البارع.

(٥٣) في نسخة (ب) وإذا بعده ما بعده.

(٥٤) سورة البقرة من الآية: ٢١٩.

(٥٥) سورة المائدة آية: ٩٠ قوله تعالى ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ٩٠ ﴾.

(٥٦) هو: بيان انتهاء حكم شرعي بطريق شرعي متراخ عنه: نهاية السول شرح منهاج الوصول، للإمام جمال الدين عبد الرحيم الإسنوي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط١: ١/ ٤٨٣.

(٥٧) الدر المنثور: ١/ ٦٠٦.

(٥٨) وهم: فرقة اسلامية نشأت في أواخر العصر الأموي وازدهرت في العصر العباسي، وقد اعتمدت على العقل المجرد في فهم العقيدة الإسلامية لتأثرها ببعض الفلسفات المستوردة مما أدى الى إنحرافها عن عقيدة أهل السنة والجماعة، وقد أطلق عليها هذا الأسم لكونهم تكلموا في مرتكب الكبيرة وقالوا هو في منزلة بين المنزلتين، والحديث في القدر وقد أطلق عليهم أسماء مختلفة منها: المعتزلة، والقدرية، والعدلية، والمقتصدة، وغيرها، وقد عرفوا بهذا الاسم بعد أن اعتزل واصل بن عطاء حلقة الحسن البصري وشكل حلقة خاصة به. ينظر: الملل والنحل، محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، دار المعرفة، بيروت، تحقيق: محمد سيد كيلاني: ١/٢٠.

(٥٩) تفسير البيضاوي، الامام العلامة ناصر الدين عبد الله بن عمر الشيرازي، دار الفكر، بيروت: ١/ ٥٠٥.

(٦٠) هو: صاحب التصانيف القاضي الامام العلامة ناصر الدين عبد الله بن عمر الشيرازي قاضيها وعالمها وعالم أذربيجان وتلك النواحي مات بتبريز سنة خمس وثمانين وستمائة ومن مصنفاته المنهاج في أصول الفقه وهو مشهور وقد شرحه غير واحد وله شرح التنبيه في أربع مجلدات وله الغاية القصوى في دراية الفتوى وشرح المنتخب والكافية في المنطق وله الطوالع وشرح المحصول أيضا وله غير ذلك من التصانيف المفيدة وقد أوصى إلى القطب الشيرازي أن يدفن بجانبه بتبريز والله سبحانه أعلم. ينظر: البداية والنهاية، إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي أبو الفداء، مكتبة المعارف، بيروت: ٣٠٩/١٣، طبقات الشافعية، تاج الدين بن علي بن عبد الكافي السبكي، هجر للطباعة

والنشر والتوزيع، ط٢، تحقيق: د.محمود محمد الطناحي، د.عبد الفتاح محمد الحلو: ٥٩/٥.

(٦١) سورة البقرة الآية: ٢١٩.

(٦٢) هو: محمد بن أحمد الشربينى شمس الدين، فقيه شافعى مفسرمن أهل القاهرة له تصانيف كثيرة منها مغنى المحتاج فى شرح منهاج الطالبين، والإقناع فى حل ألفاظ أبى شجاع وغيرها توفي (٩٧٧هـ). ينظر: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، عبد الحي بن أحمد العكري الدمشقي، دار الكتب العلمية: ٨/ ٣١٣، الأعلام للزركلي ٦/٦.

(٦٣) سورة النحل آية: ٦٧.

(٦٤) زائد من الشباسي على نص الخطيب.

(٦٥) في تفسير الخطيب فدعا.

(٦٦) سورة النساء من الآية: ٤٣.

(٦٧) ساقطة من الشُباسي.

(٦٨) عند الشُباسي أخذت منهم.

(٦٩) الشجة واحدة شجاج الرأس ورجل أشج بين الشجج إذا كان في جبينه أثر الشجة، الشجاج يختص بالوجه والرأس وفي غيرهما يسمى جراحة. أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء، قاسم بن عبد الله بن أمير علي القونوي، دار الوفاء، جدة، ط١، تحقيق: د.أحمد بن عبد الرزاق الكبيسي: ١/ ٢٩٣.

(٧٠) سورة المائدة آية: ٩٠-٩١.

(٧١) في الشباسي قال.

(٧٢) معالم التنزيل، أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي (ت٥١٦هـ)، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط٤، تحقيق: محمد عبد الله النمر، عثمان جمعة ضميرية، سليمان مسلم الحرش: ١/ ٢٤٩.

(٧٣) هو: أبو بكر عبد الله بن أحمد بن عبد الله الفقيه الشافعي المعروف بالقفال المروزي؛ كان وحيد زمانه فقهاً وحفظاً وورعاً وزهداً، وله في مذهب الإمام الشافعي من الآثار ما ليس لغيره من أبناء عصره، وكان ابتداء اشتغاله بالعلم على كبر السن بعدما أفنى شبيبته في عمل الأقفال ولذلك قيل له القفال وكان ماهراً في عملها. وكانت وفاة القفال المذكور في بعض شهور سنة سبع عشرة وأربعمائة، وهو ابن تسعين سنة، ودفن

بسجستان، وقبره بها معروف يزار، رحمه الله تعالى. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، دار صادر، بيروت، تحقيق: إحسان عباس: ٣/٤٦، سير أعلام النبلاء: ١٧/ ٤٠٥ وما بعدها.

(٧٤) السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير، محمد بن أحمد الشربيني، شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت: ١/ ١٢١.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم:

١. أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء، قاسم بن عبد الله بن أمير علي القونوي، دار الوفاء، جدة، ط١، تحقيق: د.أحمد بن عبد الرزاق الكبيسي.
٢. ابن حبان في صحيحه صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي، مؤسسة الرسالة، بيروت، تحقيق: شعيب الأرنؤوط.
٣. الأعلام، خير الدين بن محمود بن محمد الزركلي (المتوفى: ١٣٩٦هـ)، دار العلم للملايين.
٤. البداية والنهاية، إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي أبو الفداء، مكتبة المعارف، بيروت.
٥. التاج والإكليل لمختصر خليل، محمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري أبو عبد الله، (ت٨٩٧هـ)، دار الفكر، بيروت، ط٢.
٦. حاشية على الدر المختار شرح تنوير الابصار في فقه مذهب الامام ابي حنيفة النعمان، لخاتمة المحققين محمد امين الشهير بابن عابدين، ويليه تكملة ابن عابدين لنجل المؤلف، دار الكتب العلمية.
٧. التحرير والتنوير المعروف بتفسير ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (ت١٣٩٣هـ)، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت– لبنان، ط١.
٨. تحفة الحبيب على شرح الخطيب (البجيرمي على الخطيب)، سليمان بن محمد بن عمر البجيرمي الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١.
٩. تحفة الطلاب بشرح متن تحرير تنقيح اللباب في فقه الامام الشافعي لامام أوانه وعلامة زمانه شيخ الاسلام زكريا الانصاري وبهامشه تحرير تنقيح اللباب، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ١٣٤٠هـ.

١٠. الترغيب والترهيب من الحديث الشريف، عبد العظيم بن عبد القوي المنذري أبو محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، تحقيق: إبراهيم شمس الدين.
١١. تفسير البحر المحيط، محمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط١، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ علي محمد معوض.
١٢. تفسير البيضاوى، الامام العلامة ناصر الدين عبد الله بن عمر الشيرازي، دار الفكر، بيروت.
١٣. الجامع الصحيح المختصر، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، ط٣، تحقيق: د.مصطفى ديب البغا.
١٤. الجامع الصحيح للإمام مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري (ت٢٦١هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.
١٥. الدر المنثور، عبد الرحمن بن الكمال جلال الدين السيوطي، دار الفكر، بيروت.
١٦. طبقات الشافعية، تاج الدين بن علي بن عبد الكافي السبكي، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط٢، تحقيق: د.محمود محمد الطناحي، د.عبد الفتاح محمد الحلو.
١٧. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، محمود الألوسي أبو الفضل، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
١٨. السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير، محمد بن أحمد الشربيني، شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت.
١٩. سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، محمد ناصر الدين بن الحاج نوح الألباني، دار المعارف، الرياض– المملكة العربية السعودية، ط١.
٢٠. سنن الدارقطني، علي بن عمر أبو الحسن الدارقطني البغدادي، دار المعرفة، بيروت، تحقيق: السيد عبد الله هاشم يماني المدني.
٢١. سير أعلام النبلاء، للامام الذهبي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، تحقيق: مجموعة من العلماء.
٢٢. شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، للشيخ محمد بن محمد بن مخلوف، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٤٩هـ.

٢٣. شذرات الذهب في أخبار من ذهب، عبد الحي بن أحمد العكري الدمشقي، دار الكتب العلمية.
٢٤. شرح مختصر خليل للخرشي وبهامشه: حاشية العدوي (في الفقه المالكي)، محمد بن عبد الله الخرشي وبالهامش: حاشية أبي الحسن علي بن أحمد العدوي، طبع بمطبعة محمد أفندي مصطفى بمصر، سنة الطباعة ١٣٠٦هـ.
٢٥. شعب الإيمان، أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، تحقيق: محمد السعيد بسيوني زغلول.
٢٦. فتح الباري، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، تحقيق: عبد العزيز بن عبد الله بن باز ومحب الدين الخطيب، دار الفكر، تعليق ابن باز.
٢٧. الفتوحات الوهبية بشرح الاربعين النووية للعلامة الشيخ ابراهيم بن مرعي بن عطية الشبرخيتي المالكي، مطبعة عبد الحميد احمد حنفي، مصر بشارع المشهد الحسيني رقم ١٨.
٢٨. المستدرك على الصحيحين، محمد بن عبد الله أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، مع الكتاب: تعليقات الذهبي في التلخيص.
٢٩. المصباح المنير، أحمد بن محمد بن علي الفيومي المقري، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية.
٣٠. معالم التنزيل، أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي (ت٥١٦هـ)، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط٤، تحقيق: محمد عبد الله النمر، عثمان جمعة ضميرية، سليمان مسلم الحرش.
٣١. المعجم الكبير، سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم الطبراني، مكتبة العلوم والحكم، الموصل، ط٢، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي.
٣٢. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، محمد الخطيب الشربيني، دار الفكر، بيروت.
٣٣. المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، السَّخاوي، عبد الرحمن، دار الكتاب العربي.

٣٤. الملل والنحل، محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، دار المعرفة، بيروت، تحقيق: محمد سيد كيلاني.

٣٥. نصب الراية لأحاديث الهداية، عبدالله بن يوسف أبو محمد الحنفي الزيلعي، دار الحديث، مصر، تحقيق: محمد يوسف البنوري.

٣٦. نظم العقيان في أعيان الأعيان، جلال الدين السيوطي، المكتبة العلمية، بيروت.

٣٧. نهاية السول شرح منهاج الوصول، للإمام جمال الدين عبد الرحيم الإسنوي، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان، ط١.

٣٨. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت.

حكم سجود الشكر في الفقه الإسلامي

د. إيناس عبد الرزاق علي الجبوري

كلية التربية للبنات/ قسم الشريعة

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعه بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد...

فإن نعم الله على خلقه كثيرة لا تحصى، قال الله تعالى ﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ﴾[1]. وشكر الله سبحانه وتعالى على هذه النعم من أعظم أسباب دوامها واستمرارها، وأن كفرها من أكبر أسباب زوالها، قال الله تعالى: ﴿ وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ ﴿٧﴾ ﴾[2]. وشكره جل وعلا على نعمه يكون بالقلب و باللسان، من خلال الثناء على الله، والاعتراف له قولا بالتفضل والإنعام، وذكره تعالى بأنواع الذكر، كما يكون أيضا بالجوارح، وذلك بالاستعانة بهذه النعم على القيام بأوامر الله، واجتناب محارمه، والتقرب إليه سبحانه وتعالى بأنواع القربات من النوافل وغيرها[3]. ومن أعظم ما يشكر به العبد ربه سبحانه وتعالى عند تجدد النعم أو اندفاع النقم أن يخر لله ساجدا، ويذكره في هذا السجود وهو على هذه الحال بأنواع الذكر من الشكر والتسبيح والدعاء والاستغفار وغيرها فيكون العبد قد شكر المنعم جل وعلا بهذا السجود بقلبه ولسانه وجوارحه. ولذلك فإنه يرجى لمن شكر الله سبحانه وتعالى بهذه العبادة العظيمة أن يزيده من النعم. ومن أجل أهمية هذا الموضوع الذي هو شكر الله جل وعلا بالسجود له، أحببت أن أجمع هذه المسائل في بحث مستقل. وهو **(حكم سجود الشكر في الفقه الإسلامي)**. ولقد قسمت بحثي هذا الى مقدمة وسبع مباحث وهي:

المبحث الأول: تعريف السجود والشكر لغة واصطلاحا وفيه مطلبين:

المطلب الأول: تعريف السجود لغة واصطلاحا.

المطلب الثاني: تعريف الشكر لغة واصطلاحا.

المبحث الثاني: حكم سجود الشكر.

المبحث الثالث: أوقات سجود الشكر.

المبحث الرابع: شروط سجود الشكر.

المبحث الخامس: صفة سجود الشكر وكيفيته، وفيه مسائل.

المبحث السادس: سجود الشكر في أثناء الصلاة، وفيه مسألتان.

المبحث السابع: قضاء سجود الشكر.

الخاتمة.

قائمة بالمصادر والمراجع.

أسأل الله أن ينفعني بهذا العمل وجميع المسلمين وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

المبحث الأول
تعريف السجود والشكر لغة واصطلاحا

وفيه مطلبين:

المطلب الأول- تعريف السجود لغة واصطلاحا

أولا- السجود لُغَةً: الْخُضُوعُ وَالتَّطَامُنُ وَالتَّذَلُّل وَالْمَيْل وَوَضْعُ الْجَبْهَةِ بِالأَرْضِ، وَكُل مَنْ تَذَلَّل وَخَضَعَ فَقَدْ سَجَدَ، وَيُقَال: سَجَدَ الْبَعِيرُ إِذَا خَفَضَ رَأْسَهُ لِيُرْكَبَ، وَسَجَدَتِ النَّخْلَةُ إِذَا مَالَتْ مِنْ كَثْرَةِ حَمْلِهَا، وَسَجَدَ الرَّجُل إِذَا طَأْطَأَ رَأْسَهُ وَانْحَنَى، وَمِنْهُ سُجُودُ الصَّلاَةِ وَهُوَ وَضْعُ الْجَبْهَةِ عَلَى الأَرْضِ، وَالاِسْمُ السَّجْدَةُ.

وَالْمَسْجَدُ- بِفَتْحِ الْجِيمِ- مَوْضِعُ السُّجُودِ مِنْ بَدَنِ الإِنْسَانِ، وَجَمْعُهُ كَذَلِكَ مَسَاجِدُ، وَهِيَ جَبْهَتُهُ وَأَنْفُهُ وَيَدَاهُ وَرُكْبَتَاهُ وَقَدَمَاهُ[٤].

ثانيا- السجود اصطلاحا: هو عبارة عن التذلل لله وعبادته، والسُّجُودُ لِلَّهِ عَامٌّ فِي الإِنْسَانِ، وَالْحَيَوَانَاتِ، وَالْجَمَادَاتِ وَذَلِكَ ضَرْبَانِ:

الأَوَّل: سُجُودٌ بِاخْتِيَارٍ وَلَيْسَ ذَلِكَ إِلاَّ لِلإِنْسَانِ، وَبِهِ يَسْتَحِقُّ الثَّوَابَ، وَمِنْهُ قَوْله تَعَالَى: ﴿ فَٱسْجُدُواْ لِلَّهِ وَٱعْبُدُواْ ۩ ﴿٦٢﴾ ﴾[٥].

الثَّانِي: سُجُودُ تَسْخِيرٍ، وَهُوَ لِلإِنْسَانِ وَالْحَيَوَانَاتِ وَالنَّبَاتِ وَالْجَمَادَاتِ، وَإِلَيْهِ يُشِيرُ قَوْله تَعَالَى: ﴿ وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظِلَٰلُهُم بِٱلْغُدُوِّ وَٱلْآصَالِ ۩ ﴿١٥﴾ ﴾[٦] وقَوْله تَعَالَى: ﴿ يَتَفَيَّؤُاْ ظِلَٰلُهُۥ عَنِ ٱلْيَمِينِ وَٱلشَّمَآئِلِ سُجَّدًا لِّلَّهِ ﴾[٧].

فَهَذَا سُجُودُ تَسْخِيرٍ[٨]، وَخَصَّ السُّجُودَ فِي الشَّرِيعَةِ بِالرُّكْنِ الْمَعْرُوفِ مِنَ الصَّلاَةِ، وَمَا يَجْرِي مَجْرَى ذَلِكَ مِنْ سُجُودِ الْقُرْآنِ وَسُجُودِ الشُّكْرِ[٩].

المطلب الثاني- تعريف الشكر لغة واصطلاحا

أولا- الشُّكْرُ لُغَةً: }الشُّكْرُ عِرْفانُ الإِحسان ونَشْرُه وهو الشُّكُورُ أَيضاً والشُّكْرُ من الله المجازاة والثناء الجميل شَكَرَهُ وشَكَرَ له يَشْكُرُ شُكْراً وشُكُوراً وشُكْراناً[١٠] وهُوَ الِاعْتِرَافُ بِالْمَعْرُوفِ الْمُسْدَى إِلَيْكَ، وَنَشْرُهُ، وَالثَّنَاءُ عَلَى فَاعِلِهِ، وَضِدُّهُ الْكُفْرَانُ، قَال تَعَالَى: ﴿ وَمَن يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِۦ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ ﴿١٢﴾ ﴾[١١]{ وَحَقِيقَةُ الشُّكْرِ: تصور النعمة وإظهارها، قيل وهو مقلوب عن الكشر أي الكشف، ويضاده الكفر وهو نسيان النعمة وسترها، ودابة شكور مظهرة بسمنها إسداء صاحبها إليها، وقيل أصله من عين شكرى أي ممتلئة، فالشكر على هذا هو الامتلاء من ذكر المنعم عليه. والشكر ثلاثة أضرب:

١. شكر القلب، وهو تصور النعمة.
٢. شكر اللسان، وهو الثناء على المنعم.
٣. شكر سائر الجوارح، وهو مكافأة النعمة بقدر استحقاقه[١٢] }أي أَنْ يَكُونَ اللِّسَانُ مُقِرًّا بِالْمَعْرُوفِ مُثْنِيًا بِهِ، وَيَكُونُ الْقَلْبُ مُعْتَرِفًا بِالنِّعْمَةِ، وَتَكُونُ الْجَوَارِحُ مُسْتَعْمَلَةً فِيمَا يَرْضَاهُ الْمَشْكُورُ{[١٣].

وَالشُّكْرُ لِلَّهِ فِي الِاصْطِلاَحِ: صَرْفُ الْعَبْدِ النِّعَمَ الَّتِي أَنْعَمَ اللَّهُ بِهَا عَلَيْهِ فِي طَاعَتِهِ[١٤].

ثانيا- سُجُودُ الشُّكْرِ شَرْعًا: هُوَ سَجْدَةٌ يَفْعَلُهَا الإِنْسَانُ عِنْدَ هُجُومِ نِعْمَةٍ، أَوِ انْدِفَاعِ نِقْمَةٍ[١٥].

المبحث الثاني
حكم سجود الشكر

اتفق أهل العلم على أن سجود الشكر غير واجب[١٦]، ثم اختلفوا بعد ذلك في مشروعيته على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أنه سنة يستحب فعلها، وهذا قول جمهور أهل العلم[١٧]، وممن قال بذلك أبو يوسف في رواية عنه، ومحمد بن الحسن الشيباني، وهو المشهور من مذهب الحنفية[١٨] وقال به بعض المالكية[١٩] ونقل عن الإمام مالك أنه قال: لا بأس به[٢٠]، وهو مذهب

الشافعية[٢١] وبه قال الإمام الشافعي[٢٢] والحنابلة[٢٣]، وإسحاق والليث وداود وأبو ثور وابن المنذر [٢٤]. وقد روي فعل هذا السجود عن كثير من الصحابة، فقد روي عن أبي بكر الصديق ﷺ أنه سجد لما جاءه خبر فتح اليمامة وقتل مسيلمة الكذاب[٢٥]. وروي أن عمر بن الخطاب ﷺ سجد لما جاءه خبر بعض الفتوحات في عهده ﷺ[٢٦]. وسجد علي بن أبي طالب ﷺ حين وجد ذا الثدية مع قتلى الخوارج بعد وقعة النهروان بينه وبينهم[٢٧]، لأنه عرف أنه على الحق، لأن النبي ﷺ أخبر عن الخوارج أنهم شر الناس، وأن سيماهم أن فيهم رجلا ليس له ذراع، وعلى رأس عضده مثل حلمة الثدي[٢٨]. وروي عن أسماء بنت أبي بكر ﷺ أنها سجدت لما وجدت شيئا فقدته كان أعطاها إياه رسول الله ﷺ[٢٩]. وروي أن الحسن البصري سجد لما بشر بموت الحجاج بن يوسف، وكان مختبئا خوفا منه[٣٠]. واستدل أصحاب هذا القول بأدلة أهمها:

الدليل الأول: ما رواه البراء بن عازب ﷺ في حديثه الطويل في قصة إسلام همدان، وفيه: }فكتب علي ﷺ إلى رسول الله ﷺ بإسلامهم، فلما قرأ رسول الله ﷺ الكتاب خر ساجدا، ثم رفع رأسه فقال: **(السلام على همدان، السلام على همدان)**{[٣١].

الدليل الثاني: ما رواه أبو بكر ﷺ }عن النبي ﷺ أنه كان إذا جاءه أمر سرور أو بشر به خر ساجدا شكرا لله{[٣٢].

الدليل الثالث: ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: }**إني لقيت جبريل ﷺ، فبشرني، وقال: من صلى عليك صليت عليه، ومن سلم عليك سلمت عليه، فسجدت لله شكرا**{[٣٣].

الدليل الرابع: ما ثبت في الصحيحين من أن كعب بن مالك ﷺ سجد شكرا لما بشر بتوبة الله عليه. وهذا الأثر وإن كان موقوفا على الصحابي فقد قال: إنه في حكم المرفوع، لأنه ﷺ فعل هذه العبادة في عهد النبي ﷺ والقرآن ينزل عليه، ولم ينكر عليه ذلك، فدل ذلك على مشروعية سجود الشكر [٣٤].

الدليل الخامس: ما رواه ابن عباس ﷺ }أن النبي ﷺ سجد في ﷺ وقال: **(سجدها داود توبة، ونسجدها شكرا)**{[٣٥].

الدليل السادس: ما رواه عمر بن الخطاب ﷺ قال: }خرج ﷺ يتبرز، فاتبعته بإداوة من ماء، فوجدته ساجدا في شربة، فتنحيت عنه، فلما فرغ رفع رأسه، فقال: أحسنت يا عمر حين

تنحيت عني، إن جبرائيل أتاني فقال: **من صلى عليك صلاة صلى الله عليه عشرا، ورفعه عشر درجات**}[٣٦].

الدليل السابع: ما رواه أنس بن مالك ﷺ }أن النبي ﷺ بشر بحاجة فخر ساجدا}[٣٧].

الدليل الثامن: ما رواه سعد بن أبي وقاص ﷺ }عن النبي ﷺ أنه رفع يديه فدعا الله ساعة، ثم خر ساجدا، فمكث طويلا ثم قام فرفع يديه ساعة، ثم خر ساجدا- فعل ذلك ثلاث مرات- ثم قال: }**إني سألت ربي وشفعت لأمتي، فأعطاني ثلث أمتي، فخررت لربي ساجدا شكرا، ثم رفعت رأسي، فسألت ربي لأمتي، فأعطاني ثلث أمتي، فخررت ساجدا لربي شكرا، ثم قمت فسألت ربي لأمتي فأعطاني الثلث الأخير، فخررت ساجدا لربي عز وجل**}[٣٨].

الدليل التاسع: ما روي عن ابن عمر ﷺ }أن النبي ﷺ مر به رجل به زمانة (آفه) فنزل وسجد، ومر به أبو بكر فنزل وسجد، ومر به عمر فنزل وسجد}[٣٩].

الدليل العاشر: أن سجود الشكر روي عن جماعة من الصحابة ﷺ[٤٠]، ولم يثبت عن أحد ممن عاصرهم خلاف قولهم[٤١]، فهذا كالإجماع منهم على مشروعيته.

الدليل الحادي عشر: قياس سجود الشكر عند النعم المتجددة على السجود والصلاة عند الآيات المتجددة، فكما أنه يشرع السجود عند الآيات المتجددة، لقوله ﷺ: }**إذا رأيتم آية فاسجدوا**}[٤٢]، وكما أنه تشرع الصلاة عند حدوث الآيات المخوفة كالكسوف والخسوف فكذلك يشرع السجود عند حدوث نعمة عظيمة، أو اندفاع نقمة عظيمة[٤٣].

القول الثاني: أن سجود الشكر غير مشروع، بل هو مكروه لا يستحب فعله، وهو قول الإمام أبي حنيفة[٤٤]، والإمام مالك في الرواية المشهورة عنه[٤٥]، روي هذا القول عن إبراهيم النخعي[٤٦] واستدل أصحاب هذا القول بأدلة أهمها:

الدليل الأول: ما رواه البخاري ومسلم عن أنس بن مالك ﷺ قال: }بينما رسول الله ﷺ يخطب يوم الجمعة إذ جاءه رجل، فقال: يا رسول الله هلكت المواشي وانقطعت السبل، فادع الله أن يسقينا، فدعا، فمطرنا، فما كدنا أن نصل إلى منازلنا، فما زلنا نمطر إلى الجمعة الأخرى، قال: فقام ذلك الرجل- أو غيره- فقال: يا رسول الله تهدمت البيوت وتقطعت السبل، فادع الله أن يصرفه عنا، فقال رسول الله ﷺ: **(اللهم حوالينا ولا علينا)** قال: فلقد رأيت السحاب يتقطع يمينا وشمالا، يمطرون ولا يمطر أهل المدينة}[٤٧].

وجه الاستدلال بالحديث: أنه ﷺ لم يسجد لتجدد نعمة المطر أولا، ولا لدفع نقمته آخرا[٤٨]، فدل ذلك على أن السجود عند تجدد النعم أو اندفاع النقم غير مستحب، إذ لو كان مستحبا ما تركه ﷺ[٤٩].

وأجيب عن الاستدلال بهذا الحديث: بأن ترك السجود في بعض المواضع لا يدل على أن السجود للشكر غير مستحب، فإن المستحب يفعل تارة ويترك أخرى، وقد يترك ﷺ فعل المستحب في بعض الأحيان بيانا لعدم وجوبه، ويمكن أن يجاب عن ذلك أيضا بأنه ﷺ ترك السجود حينئذ لأن فيه مشقة، لأنه كان على المنبر[٥٠].

الدليل الثاني: قالوا: إن البشارات كانت تأتي إلى النبي ﷺ والأئمة بعده، ولم ينقل عن أحد منهم أنه سجد سجدة الشكر، ولو كانوا فعلوا ذلك لنقل إلينا نقلا متظاهرا، لحاجة العامة إلى جوازه، وكونه قربة[٥١]، ولو كان مستحبا لم يتركه النبي ﷺ ولا أصحابه.

ويمكن أن يجاب عن هذا الدليل: بأن ما ذكروه من عدم النقل غير مسلم، فقد نقل فعل هذا السجود عن النبي ﷺ[٥٢]، وعن جماعة من أصحابه[٥٣] فثبت بذلك ظهوره واشتهاره، وبطل ما قالوه[٥٤]، وكون بعض العلماء لم يطلع على ذلك لا يدل على عدم وروده، قال الإمام الشوكاني رحمه الله تعالى بعد ذكره لخلاف الإمامين أبي حنيفة ومالك قال: }وإنكار ورود سجود الشكر عن النبي ﷺ من مثل هذين الإمامين مع وروده عنه ﷺ من هذه الطرق التي ذكرها المصنف وذكرناها من الغرائب{[٥٥].

الدليل الثالث: استدل بعض المالكية لهذا القول بأن سجود الشكر لم يكن من عمل أهل المدينة، فدل ذلك على أنه غير مشروع[٥٦].

ويمكن أن يجاب عن ذلك: بعدم التسليم بأنه ليس من عمل أهل المدينة، فقد ورد هذا السجود عن أبي بكر وعمر رضي الله عنهما وهم من أكابر أهل المدينة رضي الله عنهم أجمعين، ثم لو سلم أنه لم يكن من عمل أهل المدينة فإن الصحيح أن عملهم ليس حجة وإنما الحجة إجماع المسلمين[٥٧].

الدليل الرابع: قال بعضهم إن ما ورد عن النبي ﷺ من السجود للشكر منسوخ[٥٨].

ويمكن أن يجاب عن هذا الدليل: بأن النسخ لا يثبت إلا بدليل، وهو غير موجود، وأيضا فإن بعض الصحابة رضي الله عنهم قد فعلوا هذا السجود في آخر حياته ﷺ، فقد كان سجود كعب بن

مالك ﷺ لما بشر بتوبة الله عليه بعد غزوة تبوك، وكانت هذه الغزوة في سنة تسع في آخر حياته ﷺ، وبعد وفاته ﷺ، وهذا يدل على أن سجود الشكر غير منسوخ(٥٩).

القـول الثالـث: أن سـجود الشـكر محـرم، لا يجـوز فعلـه، وهـذا قـول لـبعض المالكيـة(٦٠) واستدل أصحاب هذا القول بقوله تعالى مخبرا عن داود عليه السلام: ﴿ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ ﴿٢٤﴾ ﴾ (٦١)، قالوا: في هذه الآية دلالة على أن السجود للشكر مفردا لا يجوز لأنه ذكر معه الركوع فعلى هذا يكون معنى الآية أن داود عليه السلام قام إلى الصلاة ثم ركع ثم خر من الركوع إلى السجود، فدل على أن الجائز هو أن يأتي بركعتين شكرا، فأما سجدة مفردة فلا(٦٢).

ويمكن أن يجاب عن الاستدلال بهذه الآية: بأن المراد بالركوع في هذه الآية السجود، لأنـه قد يعبر عن السجود بالركوع حيث قال ابن العربي المالكي عند تفسيره لهذه الآيـة: }لا خلاف بين العلماء أن الركوع هاهنا السجود، لأنـه أخوه، إذ كل ركوع سجود، وكل سجود ركوع، فإن السجود هو الميل، والركوع هو الانحناء، وأحدهما يدل على الآخر، ولكنه قد يختص كل واحد منهما بهيئـة، ثم جاء علـى تسمية أحدهما بالآخر، فسمي السجود ركوعا{(٦٣). ثم لو سلم أن ما فعله داود عليه الصلاة والسلام هو الصلاة، فليس في ذاك دلالة على المنع من سجود الشكر أو كراهته وهذا هو مذهب الشافعي أكثر أصحابه، وقال به الإمام أحمد في رواية نقلها جماعة من أصحابه عنه بألفاظ صريحة، وهو مذهب الحنفية وأهل الظاهر،(٦٤).

والذي يبدو لي ترجيحه: هو القول الأول، وهو القول بمشروعية سجود الشكر، وذلك لقوة أدلته، وقد عضد هذه الأحاديث الآثار الواردة عن بعض الصحابة ﷺ في ذلك، ولم يثبت عن أحد ممن عاصرهم ﷺ خلاف ذلك، وهذا كالإجماع منهم على مشروعيته، فضلا عن أن ذلك هو مقتضى النظر السليم والقياس الصحيح، وأيضا فإن الأدلة التي استدل بها القائلون بعدم مشروعية سجود الشكر كلها ضعيفة، وقد أجيب عنها كما سبق. قال الإمام الشوكاني رحمه الله: }قد وردت أحاديث كثيرة بعضها صحيح وبعضها فيه ضعف، ومجموعها مما تقوم به الحجة أن النبي ﷺ سجد سجود شكر في مواضع، ولم يرد في ذلك غير فعله ﷺ فلم يكن واجبا{(٦٥). والله اعلم.

المبحث الثالث

أوقات سجود الشكر

ذكر كثير من العلماء أنه لا يستحب السجود للنعم المستمرة كنعمة الإسلام، ونعمة العافية، ونعمة الحياة، ونعمة الغنى عن الناس؛ لأن نعم الله دائمة لا تنقطع، فلو سجد لذلك لاستغرق عمره في السجود(٦٦)، وإنما يكون شكر هذه النعم بالطاعات والعبادات(٦٧). قال الإمام الشوكاني: }فإن قلت: نعم الله على عباده لا تزال واردة عليه في كل لحظة؟ قلت: المراد النعم المتجددة التي يمكن وصولها ويمكن عدم وصولها، ولهذا فإن النبي ﷺ لم يسجد إلا عند تجدد تلك النعم مع استمرار نعم الله سبحانه وتعالى عليه وتجددها في كل وقت{(٦٨). وقد اتفق القائلون بمشروعية سجود الشكر على أنه يستحب السجود عند مفاجأة نعمة عامة لها شأن، وعند اندفاع بلية عامة من حيث لا يحتسب(٦٩).

واختلف العلماء بعد ذلك في بعض الحالات هل يستحب فيها سجود الشكر أم لا؟ وسنتكلم على هذه الحالات في المسائل الآتية:

المسألة الأولى- السجود عند رؤية مبتلى:

اختلف أهل العلم في السجود هل يستحب عند رؤية شخص قد ابتلي في بدنه بعاهة أو في ماله أو في دينه بفسق أو كفر. شكرا لله الذي عافاه وسلمه من هذه الآفات التي أصيب بها أو فعلها هذا المبتلى، اختلفوا في ذلك على قولين:

القول الأول: أنه يشرع السجود لذلك، لكن ينبغي له أن يخفي هذا السجود عن المبتلى إن كان الابتلاء في بدنه أو ماله، أما إن كان في دينه فإن كان يرجو أن يرتدع بذلك أو يرتدع غيره سجد أمامه، وإن كان يخشى أن يترتب على سجوده أمامه مفسدة أخفاه عنه، وهذا هو مذهب الشافعية(٧٠)، والحنابلة(٧١).

واستدل أصحاب هذا القول بما يلي:

الدليل الأول: ما روي عن ابن عمر رضي الله عنهما }أن النبي ﷺ مر به رجل به زمانة، فنزل وسجد، ومر به أبو بكر فنزل وسجد، ومر به عمر فنزل وسجد{(٧٢).

الدليل الثاني: أن في السجود عند رؤية المبتلى شكرا لله الذي سلمه مما أصيب به هذا المبتلى(٧٣)، فيكون مشروعا، كما يشرع عندما تحدث له نعمة أو تندفع عنه نقمة.

القول الثاني: أنه لا يشرع السجود في هذه الحال(٧٤) واليه ذهب الحنابلة.

واستدل أصحاب هذا القول بما رواه أبو هريرة وابن عمر رضي الله عنهم عن النبي ﷺ أنه قال: }**من رأى صاحب بلاء، فقال: الحمد لله الذي عافاني مما ابتلاك به، وفضلني على كثير ممن خلق تفضيلا، عوفي من ذلك البلاء**{[٧٥] قالوا: ظاهر هذا الحديث يدل على أنه لا يشرع السجود عند رؤية المبتلى[٧٦]، وإنما يشرع له أن يقول هذا الذكر الذي أرشد إليه النبي ﷺ.

والذي يبدو لي ترجيحه في هذه المسألة هو القول الأول، لقوة أدلته، ولضعف دليل المخالفين، والله أعلم.

المسألة الثانية- السجود عند حدوث نعمة خاصة:

اختلف أهل العلم في سجود الشكر هل يستحب عند حدوث نعمة خاصة به أو اندفاع نقمة عنه، كأن يرزقه الله ولدا أو يجد ضالته أو ينجيه الله من هلكة ونحو ذلك، أم أنه لا يسجد إلا عند حدوث نعمة عامة للمسلمين، اختلفوا في ذلك على قولين:

القول الأول: أنه يستحب السجود لذلك، وبهذا قال بعض الحنفية والإمام الشافعي وأصحابه والإمام أحمد وأكثر أصحابه، وهو الصحيح من مذهبه[٧٧].

واستدل أصحاب هذا القول بما يلي:

الدليل الأول: ما رواه البخاري ومسلم رحمهما الله تعالى عن كعب بن مالك رضي الله عنه أنه سجد شكرا لما بشر بتوبة الله عليه[٧٨]، وكان سجوده في عهد النبي ﷺ، والقرآن ينزل عليه، فدل ذلك على مشروعية السجود عند حدوث نعمة خاصة.

الدليل الثاني: ما رواه أبو بكر رضي الله عنه }عن النبي ﷺ أنه كان إذا جاءه أمر يسر به أو بشربه خر ساجدا{[٧٩].

وجه الاستدلال بهذا الحديث: أن لفظة (أمر) نكرة، فتشمل أي أمر سار سواء كان خاصا به أو عاما للمسلمين.

القول الثاني: أنه لا يشرع سجود الشكر عند أمر يخصه، وإنما يشرع عند حدوث نعمة عامة أو اندفاع نقمة عامة، وهو قول لبعض الحنابلة[٨٠].

والذي يبدو لي في هذه المسألة هو القول الأول، لقوة أدلته، ولأن السجود عند حدوث أمر يخصه سجود عند نعمة حادثة تستحق الشكر للمنعم جل وعلا فيستحب السجود عندها كما يستحب عند النعمة العامة، ولأن القول الثاني لا يسنده دليل من كتاب ولا سنة. والله أعلم.

المسألة الثالثة- السجود عند حصول نعمة تسبب فيها:

اختلف العلماء في السجود هل يشرع عند حصول نعمة تسبب فيها بنفسه وكان ينتظر حدوثها، أو اندفعت عنه نقمة تسبب هو في زوالها، أم أنه لا يسجد إلا إذا هجمت عليه نعمة أو اندفعت عنه نقمة من حيث لا يحتسب.

اختلفوا في ذلك على قولين:

القول الأول: أنه يسجد سواء تسبب في ذلك أم لا، وسواء كان ينتظر ذلك أم لا، وبهذا قال جمهور القائلين بمشروعية السجود، حيث إنهم لم يشترطوا المفاجأة وعدم التسبب.

ويمكن أن يستدل لهذا القول بما رواه أبو بكرة ﵁، }عن النبي ﷺ أنه كان إذا جاءه أمر يسر به خر ساجدا{[٨١]، فلفظة (جاءه) عامة تشمل ما كان مجيئه مفاجئا وما لم يكن كذلك، وما تسبب فيه وما لم يتسبب فيه.

القول الثاني: أنه لا يسجد إلا عند هجوم نعمة أو اندفاع نقمة من حيث لا يحتسب، فلو تسبب فيهما تسببا تقضي العادة بحصولهما عقبه ونسبتهما له فلا سجود حينئذ، كربح متعارف لتاجر يحصل عادة عقب أسبابه، وهذا قول لبعض الشافعية[٨٢].

والصحيح هو القول الأول؛ لأنه ليس هناك دليل يخص السجود للشكر بنعمة دون أخرى، ولأن القول الثاني لا يعضده دليل من كتاب ولا سنة، والله أعلم.

المبحث الرابع
شروط سجود الشكر

اختلف أهل العلم في سجود الشكر، هل يشترط له ما يشترط لصلاة النافلة من الطهارة من الحدث، وطهارة البدن والثوب والمكان عن النجاسة، واستقبال القبلة وغيرها أم لا؟ اختلفوا في ذلك على قولين:

القول الأول: أن هذه الأمور ليست شرطا لصحة سجود الشكر، وهذا قول كثير من السلف(٨٣)، واختاره بعض المالكية(٨٤)، والحنابلة والظاهرية والزيدية(٨٥).

واستدل أصحاب هذا القول بما يلي:

الدليل الأول: أن اشتراط الطهارة أو غيرها من شروط الصلاة لسجود الشكر يحتاج إلى دليل، وهو غير موجود، إذ لم يأت بإيجاب هذه الأمور لهذا السجود كتاب ولا سنة ولا إجماع ولا قياس صحيح، ولا يجوز أن نوجب على أمة محمد ﷺ أحكاما لا دليل عليها(٨٦).

الدليل الثاني: أن ظاهر حديث أبي بكرة وغيره من الأحاديث التي روي فيها أن النبي ﷺ سجد سجود الشكر تدل على أنه ﷺ لم يكن يتطهر لهذا السجود، حيث إنه ﷺ كان إذا جاءه أمر يسره أو بشر به خر ساجدا، فهذا يدل على أنه ﷺ كان يسجد للشكر بمجرد وجود سببه سواء كان محدثا أم متطهرا، وهذا أيضا هو ظاهر فعل أصحابه ﷺ(٨٧).

الدليل الثالث: أنه لو كانت الطهارة أو غيرها من شروط الصلاة واجبة في سجود الشكر لبينها النبي ﷺ لأمته(٨٨).

الدليل الرابع: قياس سجود الشكر على سجود التلاوة، فإنه لم ينقل عن النبي ﷺ أنه تطهر لسجود التلاوة، ولم ينقل أنه أمر بذلك، وأيضا فإن النبي ﷺ سجد بالنجم وسجد معه المسلمون والمشركون، ولم ينقل أنه أمر أحدا من المسلمين الذين سجدوا معه بالوضوء، ويبعد أن يكونوا جميعا متوضئين، ولم ينقل أنه أنكر على أحد من المشركين سجوده معه، مع أن المشرك نجس ولا يطهره الماء(٨٩).

الدليل الخامس: أن سبب سجود الشكر يأتي فجأة وقد يكون من يريد السجود على غير طهارة، وفي تأخير السجود بعد وجود سببه حتى يتوضأ أو يغتسل زوال لسر المعنى الذي شرع السجود من أجله(٩٠).

الدليل السادس: أن الله سبحانه وتعالى أخبرنا عن السحرة أنهم سجدوا لما آمنوا بموسى عليه السلام، مع أنهم غير متوضئين، ولم ينكر عليهم جل وعلا هذا العمل، وقد ورد أيضا في شرعنا ما يماثله، ومن ذلك ما روي من قصة المشركين الذين أسلموا فاعتصموا بالسجود، ولم يقبل منهم ذلك خالد بن الوليد رضي الله عنه فقتلهم، فلما بلغ ذلك النبي ﷺ أمر لهم بنصف الدية، ولم ينكر النبي ﷺ هذا السجود مع أنهم لم يتوضأوا، ولم يكونوا يعرفون الوضوء، وهذا يدل على أن السجود المجرد لا تشترط له الطهارة وغيرها من شروط الصلاة[٩١].

الدليل السابع: قياس السجود المجرد على سائر الأذكار التي تفعل في الصلاة وتشرع خارجها كقراءة القرآن التي هي أفضل أجزاء الصلاة وأقوالها وكالتسبيح والتحميد والتكبير والتهليل، فكما أن هذه الأمور لا تشترط لها الطهارة إذا فعلت خارج الصلاة مع أنها كلها من أجزاء الصلاة فكذلك السجود المجرد[٩٢].

القول الثاني: أنه يشترط لسجود الشكر ما يشترط لصلاة النافلة، وهذا هو مذهب الشافعية[٩٣]، وقال به أكثر الحنابلة[٩٤]، وبعض الحنفية[٩٥]، وبعض المالكية[٩٦].

واستدل أصحاب هذا القول بما يلي:

الدليل الأول: أن السجود المجرد كسجود التلاوة وسجود الشكر صلاة، لأنه سجود يقصد به التقرب إلى الله تعالى، له تحريم وتحليل، فشرط له شروط صلاة النافلة[٩٧]، لعموم قوله ﷺ: {**مفتاح الصلاة الطهور، وتحريمها التكبير، وتحليلها التسليم**}[٩٨]، وقوله ﷺ: {**لا يقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ**}[٩٩]، وقوله ﷺ: {**لا يقبل الله صلاة بغير طهور، ولا صدقة من غلول**}[١٠٠].

ويمكن أن يجاب عن هذا الدليل: بعدم التسليم بأن السجود المجرد كسجود التلاوة وسجود الشكر صلاة وكون السجود جزءا من الصلاة لا يدل على أنه صلاة، لأن التكبير والتسبيح وغيرهما مما يفعل في الصلاة من أجزاء الصلاة، ولم يقل أحد بأنه يشترط لها شروط الصلاة من الطهارة وغيرها[١٠١].

الدليل الثاني: أنه سجود يفعل على وجه القربة، فشرط فيه الطهارة، قياسا على سجود التلاوة[١٠٢].

ويمكن أن يجاب عن هذا الدليل بأن يقال: إن القول باشتراط الطهارة في سجود التلاوة قول ضعيف، لأنه لا دليل عليه من كتاب ولا سنة ولا إجماع، ولأن النبي ﷺ سجد بالنجم وسجد معه المسلمون والمشركون، ولم ينقل أن النبي ﷺ أمر أحدا من المسلمين بالوضوء، ويبعد أن يكونوا جميعا متوضئين، وأيضا فإن المشركين أنجاس لا يطهرهم الماء، وقد روي عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه كان يسجد على غير طهارة(١٠٣). وقد أيد أصحاب القول الأول ما ذهبوا إليه من عدم وجوب الطهارة أو غيرها من شروط الصلاة لسجود الشكر بأدلة وتعليلات أهمها: والذي يبدو لي في هذه المسألة هو القول الأول لقوة أدلته، ولضعف أدلة القول الثاني وقد أجيب عنها كما سبق والله أعلم.

المبحث الخامس
صفة سجود الشكر وكيفيته

المسألة الأولى- هل يجب لسجود الشكر تكبير في أوله أو في آخره؟

للعلماء في هذه المسألة قولان:

القول الأول: أنه ليس لسجود الشكر تكبير لا في أوله ولا في آخره، لعدم ثبوت ذلك عن النبي ﷺ، أو عن أحد من أصحابه وهو قول جمهور الفقهاء(١٠٤).

القول الثاني: أنه يجب في أوله تكبيرة واحدة، وفي آخره تكبيرة أخرى للقيام من السجود وهو قول الحنابلة(١٠٥). واستدل أصحاب هذا القول بأن السجود المجرد صلاة، فيجب فيه ما يجب في الصلاة(١٠٦)، ومن ذلك التكبير، لعموم قوله ﷺ: }**مفتاح الصلاة الطهور، وتحريمها التكبير، وتحليلها التسليم**{(١٠٧).

ويمكن أن يجاب عن هذا الدليل: بأن الصحيح أن السجود المجرد ليس بصلاة(١٠٨) فلا يجب فيه ما يجب في الصلاة. ويمكن أن يستدل لهذا القول أيضا بقياس سجود الشكر على سجود التلاوة، فقد روي عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه قال: }كان رسول الله ﷺ يقرأ علينا القرآن، فإذا مر بالسجدة كبر وسجد وسجدنا{(١٠٩).

ويمكن أن يناقش هذا الدليل بعدم التسليم بوجوب تكبير الافتتاح في سجود التلاوة، لعدم ثبوت ذلك عن النبي ﷺ، والحديث الذي استدلوا به والذي فيه ذكر التكبير في سجود التلاوة حديث ضعيف، ولهذا فقد ذهب كثير من السلف إلى عدم التكبير في سجود

التلاوة(١١٠). والذي يبدو لي في هذه المسألة هو القول الأول، لعدم ورود التكبير في هذا السجود عن النبي ﷺ.

المسألة الثانية- هل يجب في سجود الشكر ذكر معين؟

للعلماء في ذلك قولان:

القول الأول: أنه لا يجب لسجود الشكر ذكر معين، وإنما يستحب أن يأتي بذكر يناسب المقام وهذا قول جمهور الفقهاء. قال الشوكاني رحمه الله: }فإن قلت لم يرد في الأحاديث ما كان يقوله ﷺ في سجود الشكر، فماذا يقول الساجد للشكر؟ قلت: ينبغي أن يستكثر من شكر الله عز وجل، لأن السجود سجود شكرζ(١١١).

القول الثاني: أنه يجب أن يقول فيه: سبحان ربي الأعلى مرة واحدة (١١٢)، لأن سجود الشكر صلاة، فيجب فيه ما يجب في سجود الصلاة وهو قول الحنابلة(١١٣).

ويمكن أن يجاب عن هذا الدليل: بأن الصحيح أن سجود الشكر ليس بصلاة، فلا تشترط فيه شروط الصلاة.

والذي يبدو لي في هذه المسألة هو القول الأول، لأنه لم يرد في السنة ما يدل على إيجاب ذكر معين في هذا السجود، لكن يستحب للساجد أن يكثر من شكر الله على هذه النعمة، وأن يكثر من التسبيح والدعاء والاستغفار والله اعلم.

المسألة الثالثة- هل يجب في سجود الشكر تشهد أو سلام؟

اختلف أهل العلم في سجود الشكر هل يجب بعد الرفع منه تشهد أو سلام على أربعة أقوال:

القول الأول: أنه لا يجب في سجود الشكر تشهد أو سلام، وهو قول الإمام الشافعي، وبه قال الإمام أحمد في رواية، لعدم ثبوت ذلك عن النبي ﷺ، أو عن أحد من أصحابه ﵃(١١٤).

القول الثاني: أنه لا يشرع في هذا السجود تشهد أو سلام بل هو بدعة، لا يجوز فعله(١١٥).

القول الثالث: أنه يجب السلام لسجود الشكر، ولا يجب له تشهد، وإنما يجلس بعد رفعه من السجود هنيهة ثم يسلم، وبهذا قال الإمام أحمد في رواية عنه(١١٦)، وهو المشهور عند

متأخري أصحابه(١١٧)، وهو وجه في مذهب الشافعية(١١٨)، وقد ذكر بعض من اختار هذا القول أنه يجزئ فيه تسليمة واحدة(١١٩).

واستدل أصحاب هذا القول بأن السجود المجرد صلاة، فيجب التسليم منه(١٢٠)، لعموم قوله ﷺ: }مفتاح الصلاة الطهور وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم{(١٢١) ويمكن أن يناقش هذا الدليل بأن الصحيح أن السجود المجرد ليس صلاة، فلا يشرع فيه ما يشرع في الصلاة ولو كان مشروعا لفعله النبي ﷺ ولنقل عنه(١٢٢).

القول الرابع: أنه يجب في سجود الشكر تشهد وسلام، وهذا القول وجه في مذهب الشافعية(١٢٣). واستدل اصحاب هذا القول بأن سجود الشكر صلاة، فيجب فيه ما يجب في الصلاة من التشهد والسلام. ويمكن مناقشة هذا الدليل بما نوقش به الدليل الأول للقول الثالث.

والذي يبدو لي في هذه المسألة هو القول الأول، وهو أنه لا يجب في سجود الشكر تشهد أو سلام، لأن النبي ﷺ لم يفعله، إذ لو فعله لنقل، والله أعلم.

المسألة الرابعة- هل يجوز سجود الشكر على الراحلة بالإيماء

اختلف أهل العلم في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: أنه يجوز فعلها على الراحلة، ويومئ على قدر استطاعته. وهذا هو قول جمهور أهل العلم(١٢٤). واستدل أصحاب هذا القول بأن سجود الشكر نافلة يجوز فيه، لمشقة النزول كما يجوز سجود الصلاة وسجود السهو وسجود التلاوة في النافلة المقامة على الراحلة، فكما أن هذه السجدات تجوز بالإيماء على الراحلة بلا خلاف، فكذلك سجود الشكر (١٢٥).

القول الثاني: أنه لا يشرع السجود في هذه الحالة(١٢٦) وهو قول للشافعية.

واستدل أصحاب هذا القول بأن السجود على الراحلة بالإيماء يبطل ركنه الأظهر، وهو تمكين الجبهة من موضع السجود(١٢٧) وبأن سجود الشكر يندر وقوعه بخلاف صلاة النافلة(١٢٨) والذي يبدو لي في هذه المسألة هو القول الأول لقوة دليله، ولأن الصحيح أن سجود التلاوة خارج الصلاة يصح على الراحلة بالإيماء(١٢٩)، فكذلك سجود الشكر، والله أعلم.

المبحث السادس
سجود الشكر في أثناء الصلاة

المسألة الأولى- السجود عند قراءة سجدة (ص) في أثناء الصلاة:

قبل أن نذكر حكم السجود عند قراءة سجدة (ص) في أثناء الصلاة، يحسن أن نمهد لذلك ببيان حكم هذه السجدة هل هي سجدة شكر أم سجدة تلاوة؟

وقد اختلف أهل العلم في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: أنها سجدة شكر، فيسجد المسلم شكرا لله على النعمة التي أنعم الله بها على نبيه داود ﷺ، بقبول توبته ومغفرة ذنوبه، والوعد بالزلفى وحسن المآب، والتلاوة سبب لتذكر ذلك[١٣٠]. بهذا قال الإمام أحمد في رواية عنه، اختارها أكثر أصحابه[١٣١]، وقال به أكثر الشافعية[١٣٢]. واستدل أصحاب هذا القول بأدلة أهمها:

الدليل الأول: ما رواه ابن عباس ﷺ }عن النبي ﷺ أنه سجد في (ص) ثم قال: **سجدها داود توبة، ونسجدها شكرا**ﺡ[١٣٣].

الدليل الثاني: ما رواه البخاري عن ابن عباس ﷺ أنه قال: }(ص) ليست من عزائم السجود، وقد رأيت النبي ﷺ يسجد فيهاﺡ[١٣٤].

القول الثاني: أنها سجدة تلاوة، وبهذا قال الإمام أحمد في رواية عنه[١٣٥]، والإمام أبو حنيفة وأصحابه[١٣٦]، وهو مذهب المالكية[١٣٧].

وقد استدل أصحاب هذا القول بأدلة أهمها:

الدليل الأول: استدلوا بجميع الأحاديث التي روي فيها }أن النبي ﷺ سجد في (ص)ﺡ.

الدليل الثاني: ما روي عن عمرو بن العاص ﷺ }عن النبي ﷺ أنه أقرأه خمس عشرة سجدة في القرآن، منها ثلاث في المفصل، وفي سورة الحج سجدتانﺡ[١٣٨].

قالوا: فتبين بهذا الحديث أن في (ص) سجدة تلاوة[١٣٩].

الدليل الثالث: أن هذه السجدة مكتوبة في مصحف عثمان ﷺ، فدل ذلك على أنها سجدة تلاوة[١٤٠].

ويمكن مناقشة هذه الأدلة بأنها لا تفيد أن هذه السجدة سجدة تلاوة، وإنما تدل على مشروعية السجود عند قراءتها فقط، فيكون السجود فيها سجود شكر، كما هو صريح

في حديث ابن عباس[١٤١]، وأيضا فإن في إسناد حديث عمرو بن العاص ضعفا كما سبق.
والذي يبدو لي في هذه المسألة هو القول الأول، لقوة أدلته، وكونها نصا في محل النزاع، لا سيما حديث ابن عباس ﷺ، ولأن في هذا القول جمعا بين الأدلة، والجمع بين الأدلة أولى من قبول بعضها ورد بعضها، والله أعلم.

أما حكم السجود عند قراءة هذه الآية في أثناء الصلاة: فعلى القول بأنها سجدة تلاوة يستحب السجود عند قراءتها. أما على القول بأنها سجدة شكر، وهو القول الصحيح كما سبق، فقد اختلف أصحاب هذا القول في جواز السجود في هذه الحال على قولين:
القول الأول: أنه يجوز السجود عند قراءتها في أثناء الصلاة، وهذا القول وجه في مذهب الشافعية[١٤٢]، ووجه في مذهب الحنابلة[١٤٣]. ويمكن أن يستدل لهذا القول بما رواه أبو رافع قال: }صليت مع عمر الصبح فقرأ بـ(ص) فسجد فيها{[١٤٤].
القول الثاني: أنه لا يجوز السجود بها في أثناء الصلاة، وهذا القول هو المشهور في مذهب الحنابلة[١٤٥]، وهو وجه في مذهب الشافعية[١٤٦].

وعلى هذا القول فلو سجد لها في أثناء الصلاة فإن كان ناسيا أو جاهلا صحت صلاته، ويسجد للسهو[١٤٧]، وإن كان متعمدا فقد اختلف في ذلك على قولين:
القول الأول: تبطل الصلاة، لأن هذه السجدة سجدة شكر فتبطل بها الصلاة كما لو سجد للشكر عند تجدد نعمة[١٤٨]، وهذا القول هو الصحيح من مذهب الحنابلة[١٤٩]، وهو وجه في مذهب الشافعية[١٥٠].
القول الثاني: أن صلاته صحيحة، لأن سبب هذه السجدة من الصلاة، وله تعلق بالقراءة فهي كسائر سجدات التلاوة[١٥١] وقال بهذا القول بعض الحنابلة[١٥٢]، وهو وجه عند الشافعية[١٥٣].

والأحوط أن لا يسجد المصلي عند قراءتها في أثناء الصلاة خروجا من الخلاف، فإن سجد لم نجرؤ على القول ببطلان صلاته، لفعل عمر ﷺ، والله أعلم.

المسألة الثانية- هل يسجد للشكر إذا بشر بما يسره وهو يصلي

للعلماء في هذه المسألة قولان:

القول الأول: أنه لا يجوز السجود لذلك، لأن سبب السجود، في هذه الحالة ليس من الصلاة، وليس له تعلق بها، بخلاف سجود التلاوة(١٥٤)، فإن سجد متعمدا بطلت صلاته، كما لو زاد فيها سجودا متعمدا(١٥٥)، أو سجد فيها لسهو صلاة أخرى(١٥٦)، وكما لو صلى فيها صلاة أخرى(١٥٧). وهو مذهب الشافعية(١٥٨)، وقال به أكثر الحنابلة(١٥٩).

القول الثاني: أنه يستحب سجود الشكر في هذه الحالة، وهذا قول لبعض الحنابلة(١٦٠)، وليس لهم دليل سوى القياس على سجود التلاوة(١٦١).

ويمكن أن يناقش دليلهم بأن ما ذكروه من القياس غير صحيح، لأنه قياس مع الفارق فإن سجود التلاوة سببه من أفعال الصلاة، وهو القراءة، أما سجود الشكر فسببه من خارج الصلاة(١٦٢).

والذي يبدو لي في هذه المسألة هو رجحان القول الأول، لقوة دليله؛ ولأن القول الثاني، لا يستند إلى دليل من كتاب ولا سنة، وما ذكروه من القياس، فهو قياس غير صحيح كما سبق، والله أعلم.

المبحث السابع
قضاء سجود الشكر

اختلف أهل العلم فيمن حصلت له نعمة أو بشر بها، أو اندفعت عنه نقمة فلم يتمكن من سجود الشكر في وقته، أو نسي أن يسجد ثم أراد أن يسجد بعد ذلك قضاء لما فاته من سجود الشكر، اختلفوا في ذلك على قولين:

القول الأول: أنه يجوز له قضاء هذا السجود الذي فاته.

واستدل أصحاب هذا القول بالقياس على صلاة النافلة، فكما أنه يشرع قضاء صلاة النافلة، فكذلك سجود الشكر(١٦٣)، فقد روى أبو سعيد الخدري ﵁ عن النبي ﷺ أنه قال: }**من نام عن وتره أو نسيه فليصله إذا ذكره**{(١٦٤). وروى قيس بن عمرو قال: }رأى رسول الله ﷺ رجلا يصلي بعد صلاة الصبح ركعتين، فقال رسول ﷺ: **صلاة الصبح ركعتان؟**، فقال الرجل: إني لم أكن صليت الركعتين اللتين قبلهما، فصليتهما الآن، فسكت رسول الله ﷺ{(١٦٥).

القول الثاني: أنه يشرع القضاء إن كان الفصل قصيرا، أما إن طال الفصل فلا، وهذا هو المشهور من مذهب الشافعية(١٦٦).

واستدل أصحاب هذا القول بأن السجود متعلق بسبب عارض، لا يفعل إلا عند وجوده، فلا يجوز فعله إذا طال الفصل بعد وجود سببه، لأنه قد فات وقته، كصلاة الكسوف، ولأن السجود المجرد لا يجوز فعله ابتداء بغير سبب، فلا يشرع قضاؤه(١٦٧).

والذي يبدو لي في هذه المسألة هو القول الأول، وهو أنه يجوز قضاء سجود الشكر إذا لم يتمكن من أدائه في وقته، لقوة دليله، ولأن السجود يشرع عند رؤية مبتلى(١٦٨)، وهو إنما تذكر برؤيته نعمة حدثت له قبل ذلك، فإذا جاز سجود الشكر في هذه الحالة فقضاؤه من باب أولى، والله أعلم.

هذا وإذا بشر الإنسان بما يسره أو حصلت له نعمة ولم يسجد، ولم يأت له عذر في ترك السجود عند حصول سببه، فقد ذكر بعض أهل العلم أنه لا يشرع له قضاء هذا السجود بعد ذلك(١٦٩)، وذلك لأنه غير معذور في تأخير السجود، والله أعلم.

الخاتمة

الحمد لله وحده وبعد: فمن خلال هذا البحث المتواضع تبين لي أمور أهمها:

أولا: أن سجود الشكر من أعظم ما يشكر به العبد ربه جل وعلا؛ لما فيه من الخضوع لله بوضع أشرف الأعضاء، وهو الوجه على الأرض، ولما فيه من شكر الله بالقلب واللسان والجوارح.

ثانيا: أن سجود الشكر من السنن النبوية الثابتة التي هجرها كثير من الناس.

ثالثا: أن الخلاف في مشروعية سجود الشكر يعد خلافا ضعيفا، لمخالفته ما ثبت عن النبي ﷺ وعن كثير من أصحابه ﷺ في ذلك.

رابعا: أن سجود الشكر يشرع كلما حصلت للمسلمين نعمة عامة، أو اندفعت عنهم نقمة، أو حصلت للمسلم نعمة خاصة، سواء تسبب في حصولها أو لم يتسبب، وكلما اندفعت عنه نقمة، كما أنه يشرع عند رؤية مبتلى في دينه أو ماله أو بدنه.

خامسا: أن الصحيح أنه لا يشترط لسجود الشكر ما يشترط للصلاة من الطهارة وستر العورة واستقبال القبلة وغيرها.

سادسا: أن القول الراجح في صفة سجود الشكر أنه لا يجب فيه تكبير في أوله أو في آخره، أو تشهد أو سلام، وأنه لا يجب فيه ذكر معين، وإنما يشرع للساجد أن يقول في سجوده ما يناسب المقام من حمد الله وشكره ودعائه واستغفاره ونحو ذلك.

سابعا: أن سجود الشكر يشرع للراكب على الراحلة بالإيماء، ويومئ على قدر استطاعته.

ولذلك فإنني أوصي نفسي أولا ، وأوصى كل مسلم بأن يحافظ على هذه العبادة العظيمة التي هجرها كثير من المسلمين، فيسجد شكرا لله كلما حدثت له نعمة أو لعموم المسلمين، بحصول مرغوب أو دفع مرهوب والله أعلم.

وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعه بإحسان إلى يوم الدين.

الهوامش

(١) سورة إبراهيم الآية: ٣٤.

(٢) سورة إبراهيم الآية: ٧.

(٣) ينظر: تفسير ابن كثير "تفسير القرآن العظيم للحافظ ابن كثير، طبعة دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة سنة ١٩٨٣م، طبعة أخرى دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، ١/ ٣٦.

(٤) ينظر: لسان العرب لابن منظور، محمد بن مكرم الأفريقي المصري (مادة سجد)، دار صادر، بيروت، ٣/٢٠٤؛ وتاج العروس من جواهر القاموس لمحمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبي الفيض، الملقّب بمرتضى، الزَّبيدي (مادة سجد) دار الهداية؛ ومعجم لغة الفقهاء، محمد قلعجي دار النفائس للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م، ص٢٤١؛ والتوقيف على مهمات التعاريف لمحمد عبد الرؤوف المناوي، دار الفكر المعاصر، دار الفكر، بيروت، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ، تحقيق: د.محمد رضوان الداية، ص٣٩٨.

(٥) سورة النجم آية: ٦٢.

(٦) سورة الرعد آية: ١٥.

(٧) سورة النحل آية: ٤٨.

(٨) ينظر: التعاريف: ص٣٩٨.

(9) ينظر: المفردات في غريب القرآن، الحسين بن محمد بن المفضل المعروف بالراغب الأصفهاني أبو القاسم، دار العلم الدار الشامية، دمشق- بيروت، ١٤١٢هـ، تحقيق: صفوان عدنان داود، ص٣٩٧.

(10) ينظر: لسان العرب (مادة شكر) ٤٢٤/٤.

(11) سورة لقمان اية: ١٢.

(12) ينظر: الموسوعة القرآنية لإبراهيم الإبياري، مؤسسة سجل العرب، ١٤٠٥هـ، ٢٩٩/٨.

(13) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (ت٦٧١هـ)، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٣٨٤هـ/١٩٦٤م، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، ١/ ١٣٣.

(14) ينظر: نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، لشمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين الرملي (ت١٠٠٤هـ)، ٦٣/١.

(15) أسنى المطالب في شرح روض الطالب، لشيخ الإسلام، زكريا الأنصاري، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الاولى، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٠م، تحقيق: د.محمد محمد تامر، ١٩٨/١؛ وشرح المنهاج وحاشية القليوبي وعميرة، ١/ ٢٠٨؛ والموسوعة الفقهية الكويتية صادر عن وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، مطابع دار الصفوة، مصر، الطبعة الأولى، ٢٤٥/٢٤.

(16) ينظر: الفقه على المذاهب الأربعة، عبد الرحمن الجزيري، ١٩٧٠م، يطلب من المكتبة التجارية الكبرى- بمصر، ٧٢١/١.

(17) ينظر: حاشية رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار فقه أبو حنيفة، لابن عابدين محمد علاء الدين أفندى، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م؛ وسنن الترمذي ٤/ ١٤١؛ شرح السنة الحسين بن مسعود البغوي (٤٣٦هـ- ٥١٦هـ)، محمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي دمشق- بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، تحقق: شعيب الأرناؤوط، ٣/ ٣١٧.

(18) ينظر: فتح القدير، محمد بن علي الشوكاني، دار ابن حزم، بيروت، ١٤٢١هـ، ٥٢٣/١.

(١٩) ينظر: عارضة الأحوذي شرح صحيح الترمذي، محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي (ت٥٤٣هـ)، طبع دار الفكر للطباعة- بيروت، ٧/ ٧٣؛ والتاج والإكليل لمختصر خليل، لأبي عبد الله محمد بن يوسف العبدري الشهير بالموّاق، مطبوع بهامش مواهب الجليل لشرح مختصر خليل لأبي عبد الله الطرابلسي المعروف بالحطاب، مكتبة النجاح، طرابلس– ليبيا، ٦١/٢.

(٢٠) رحمة الأمة في اختلاف الأئمة، لأبي عبد الله محمد بن عبد الرحمن العثماني الدمشقي (من علماء القرن الثامن الهجري)، شركة ومكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، الطبعة الثانية، ١٣٨٦هـ، ص٤٣: }ومالك يقول بكراهته منفردا، ونقل عنه القاضي عبد الوهاب أنه قال: لا بأس بهﮓ.

(٢١) ينظر: المجموع شرح المهذب، لأبي زكريا محي الدين يحيى بن شرف الدين النووي (ت: ٦٧٦هـ) مع التكملة لمحمد نجيب المطيعي، ن: زكريا علي يوسف، مطبعة الإمام، مصر، ٤/ ٦٨.

(٢٢) ينظر: الأم، لمحمد بن إدريس الشافعي، الطبعة الاولى، ١٣٨١هـ، ن: مكتبة الكليات الأزهرية، ونسخة ثانية، الطبعة الثانية، ١٣٩٣هـ، ن: دار المعرفة، ١/ ١٣٤.

(٢٣) ينظر: المبدع في شرح المقنع: لأبي إسحاق برهان الدين إبراهيم بن محمد عبد الله بن مفلح (ت٨٨٤هـ)، الطبعة الثالثة، بالأوفست ١٣١٨هـ، الناشر: دار المعرفة بيروت، ٢/ ٣٣-٣٤؛ الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، للدهلوي، دار النفائس، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٨هـ، ٢/ ٢٠٠.

(٢٤) ينظر: المغني لأبي محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة (ت٦٢٠هـ) ومعه الشرح الكبير لأبي عمر محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي (ت٦٨٢هـ)، ط: بدون. ن: المكتبة السلفية بالمدينة المنورة، ومكتبة المؤيد بالطائف، ٢/ ٣٧١؛ والمجموع شرح المهذب، لأبي زكريا محي الدين يحيى بن شرف الدين النووي (ت٦٧٦هـ)، مع التكملة لمحمد نجيب المطيعي، ن: زكريا علي يوسف، مطبعة الإمام، مصر، ٧٠/٤.

(٢٥) سنن البيهقي الكبرى، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى بن أبو بكر البيهقي، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م، المحقق: محمد عبد القادر عطا ٣٧١/٢،

ورواه في مصنف ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ، المحقق: كمال يوسف الحوت، ٢/ ٤٨٢.

(٢٦) المصدر السابق نفسه.

(٢٧) الأم، للشافعي ١/ ١٣٤، وفي مصنف عبد الرزاق، أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، (١١ جزء)، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ، المحقق: حبيب الرحمن الأعظمي، (٥٩٦٢).

(٢٨) صحيح مسلم ٧/١٧١-١٧٢، عن زيد بن وهب الجهني عن على بن أبي طالب ﵁ في حديث الخوارج الطويل أنه قال: لو يعلم الجيش الذي يصيبونهم ما قضي لهم على لسان نبيهم ﷺ لاتكلوا عن العمل، وآية ذلك أن فيهم رجلا له عضد، وليس له ذراع، على رأس عضده مثل حلمة الثدي، عليه شعرات بيض.

(٢٩) المعجم الكبير للطبراني (٢٨٢)، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، لأبي بكر الهيثمي، طبعة دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٢هـ، ٢/٢٩٠، }إسناده حسن{.

(٣٠) حلية الأولياء، لأبي نعيم الأصبهاني، الخانجي، القاهرة، ١٣٥١هـ/ ١٩٣٢م، ٢/١٥٩.

(٣١) سنن البيهقي الكبرى ٢/ ٣٦٩ حديث رقم (٣٧٤٧)، هذا إسناد صحيح قد اخرج البخاري صدر الحديث ولم يسقه بتمامه، وسجود الشكر في تمام الحديث صحيح على شرطه. ينظر: المحرر في الحديث، للحافظ شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الهادي الحنبلي (ت٧٤٤هـ)، تحقيق: د.يوسف المرعشلي ومحمد سليم وجمال الذهبي، دار المعرفة، ببيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ، ص٢٤٠.

(٣٢) سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، دار الكتاب العربي، بيروت، الجهاد (٢٧٧٤)، سنن ابن ماجة، ابن ماجة أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت٢٧٣هـ)، كتب حواشيه: محمود خليل، الناشر: مكتبة أبي المعاطي، إقامة الصلاة والسنة فيها (١٣٩٤).

(٣٣) مسند أحمد بن حنبل ١/١٩١.

(٣٤) رواه البخاري (٤٤١٨)، ومسلم ١٧/ ٨٧- ٩٨.

[٣٥] صحيح البخاري أحاديث الأنبياء (٣٢٣٩)؛ سنن الترمذي الجمعة (٥٧٧)؛ سنن النسائي الافتتاح (٩٥٧)؛ سنن أبو داود الصلاة (١٤٠٩)؛ مسند أحمد بن حنبل ٣٥٩/١؛ سنن الدارمي الصلاة (١٤٦٧).

[٣٦] الْمُعْجَمُ الصَّغِيْرُ لِلطَّبْرَانِيِّ، المكتب الإسلامي، دار عمار، بيروت- عمان، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م، تحقيق: محمد شكور محمود الحاج أمرير، ١٩٤/٢.

[٣٧] سنن ابن ماجه، إقامة الصلاة والسنة فيها (١٣٩٢).

[٣٨] سنن أبو داود، باب فِى سُجُودِ الشُّكْرِ (٢٧٧٧) (٤٥/٣).

[٣٩] رواه ابن ابي شيبه في مصنفه ٤٨٣/٢ في سجدة الشُّكْرِ.

[٤٠] وقد سبق ذكر من روى ذلك عنهم في البحث.

[٤١] ينظر: المحلى ٥/ ١٢، المسألة، (٥٥٧).

[٤٢] سنن الترمذي، المناقب (٣٨٩١)، سنن أبو داود، الصلاة (١١٩٧).

[٤٣] تهذيب السنن لابن القيم (مع عون المعبود للعظيم أبادي)، إشراف: صدقي جميل العطار، دار الفكر، ١٤١٥هـ، ٤١٠/١-٤١١.

[٤٤] رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، (حاشية بن عابدين)، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الاولى، ١٩٩٤م، ٥٢٤/٢؛ الأشباه والنظائر فى القرآن الكريم، لمقاتل بن سليمان البلخى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م، تحقيق: الدكتور عبد الله شحاته، ص٢١، ٣٧٣؛ مراقي الفلاح مع حاشيته، للطحاوي، ص٣٢٣.

[٤٥] ينظر: المدونة الكبرى، للإمام مالك بن أنس الأصبحي، رواية سحنون بن سعيد التنوخي، عن عبد الرحمن بن قاسم، ومعها مقدِّمات ابن رشد، لبيان ما اقتضته المدونة من الأحكام، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٦هـ، ١/ ١٠٤؛ البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة، لابن رشد، أبي الوليد محمد بن رشد القرطبي (الجد)، دار الغرب الإسلامي، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ، ٣٩٢/١؛ ورحمة الأمة، ص٤٣؛ وحاشية الخرشي على مختصر خليل، محمد بن عبد الله الخرشي، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ، تحقيق: زكريا عميرات، ٣٥١/١.

(٤٦) روى ابن أبي شيبة ٤٨٣/٢ عن وكيع عن سفيان عن مغيرة عن إبراهيم قال: سجدة الشكر بدعة، وهذا الإسناد ضعيف. ومما يزيد في ضعف هذه الرواية أن ابن المنذر حكى عنه (اي النخعي) في الأوسط (٤٥٦/٨) أنه كان يسجد سجدة الفرح.

(٤٧) ينظر: صحيح البخاري الجمعة (٩٦٧) مطبوع مع فتح الباري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة، المكتبة السلفية، الطبعة الرابعة، ١٤٠٨هـ؛ وصحيح مسلم، دار ابن حزم، بيروت، صلاة الاستسقاء (٨٩٧)؛ وسنن النسائي، بيروت، دار البشائر الإسلامية، الطبعة الرابعة، ١٤١٤هـ، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، الاستسقاء (١٥٠٤)؛ وسنن أبو داود الصلاة (١١٧٤)؛ مسند أحمد بن حنبل، دار المعارف، مصر، ١٣٧٧هـ، تحقيق: أحمد شاكر، ١٩٤/٣؛ وموطأ مالك، دار الكتب العلمية، بيروت، تصحيح وترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، النداء للصلاة (٤٥٠).

(٤٨) ينظر: المجموع ٧٠/٤.

(٤٩) ينظر: المغني ٢/ ٣٧٢.

(٥٠) ينظر: المغني ٣٧٢/٢؛ المجموع ٧٠/٤.

(٥١) ينظر: أحكام القرآن للقرطبي ١٥/ ١٨٣؛ المغني ٣٧٢/٢.

(٥٢) كما ذكرنا في أدلة اصحاب القول الأول.

(٥٣) سبق ذكر ما نقل عن بعض الصحابة ﷺ في ذلك.

(٥٤) ينظر: المغني ٢/ ٣٧٢.

(٥٥) ينظر: نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار لمحمد بن علي الشوكاني، تقديم وهبة الزحيلي، توزيع دار الصميعي للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ، ١٢٩/٣.

(٥٦) ينظر: الشرح الصغير، للخرشي، ٣٠١/١؛ شرح منح الجليل على مختصر خليل، الشيخ محمد بن أحمد بن محمد عليش (ت١٢٩٩هـ)، الناشر: مكتبة النجاح، طرابلس- ليبيا، ٢٠١/١؛ جواهر الإكليل شرح مختصر خليل، للعلامة الشيخ صالح عبد السميع الآبي الأزهري، ط دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م، ٧١/١.

(٥٧) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، علي بن حزم الأندلسي الظاهري، تحقيق: لجنة من العلماء، دار الجيل، بيروت- لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م، ٢٠٢/٤؛ التمهيد

في أصول الفقه، لأبي الخطابي محفوظ بن أحمد الكلوذاني، تحقيق: د.مفيد محمد أبو عمشة، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ/١٩٨٥م، ٣/٢٧٣؛ المستصفى، للإمام أبي حامد الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة الثانية، ١٨٧/١؛ فواتح الرحموت، عبد العلي بن نظام الدين الأنصاري، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة الثانية، ٢٣٢/٢.

(٥٨) ينظر: مراقي الفلاح، مطبوع مع حاشيته للطحطاوي، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، الطبعة الثالثة، ١٣١٨هـ، ص٣٢٣.

(٥٩) ينظر: حاشية رد المحتار على الدر المختار المعروف بحاشية ابن عابدين، لمحمد أمين الشهير بابن عابدين (ت١٢٥٢هـ) مع التكملة لنجل المؤلف، الناشر: مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة الثانية، ١٣٨٦هـ، ٥٢٤/١.

(٦٠) التاج والإكليل ٦١/٢؛ تفسير القرطبي ١٨٣/١٥.

(٦١) سورة ص الآية: ٢٤.

(٦٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي، تفسير سورة ص، ١٨٣/١٥.

(٦٣) ينظر: أحكام القرآن ١٦٣٩/٤؛ وينظر مجموع فتاوى ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مطبعة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ، ٢٣/ ١٤٥.

(٦٤) ينظر: المسودة في أصول الفقه، دار الكتب العربي، بيروت، تحقيق: وتعليق محمد محيي الدين عبد الحميد، ص١٧١-١٨٧؛ والإحكام لابن حزم ٣٩/٤؛ وأصول السرخسي، لمحمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي أبو بكر، دار المعرفة، ١٣٧٢هـ، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، ٨٧/٢-٨٨؛ وفواتح الرحموت ٢/ ١٨١-١٨٢، وإرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، لمحمد بن علي بن محمد الشوكاني (ت١٢٥٥هـ)، الناشر: دار المعرفة، ص٣٦-٣٨.

(٦٥) ينظر: البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، للمهدي لدين الله أحمد بن يحيى بن المرتضى (ت٨٤٠هـ)، وبهامشه: كتاب جواهر الأخبار والآثار المستخرجة من لجة البحر الزخار للعلامة محمد بن يحيى بهران الصعدي (ت٩٥٧هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٤هـ/١٩٧٥م، ١/ ٢٨٦.

(٦٦) ينظر: الوسيط في المذهب، محمد بن محمد الغزالي، حققه: أحمد محمود إبراهيم، ومحمد محمد تامر، دار السلام، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ، ٢/٦٨١؛ روضة الطالبين وعمدة المفتين، للإمام النووي، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٢هـ ١/٣٢٤؛ مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، محمد الشربيني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١/٢١٨؛ شرح منتهى الإرادات المسمى دقائق أولي النهى لشرح المنتهى، منصور بن يونس بن إدريس البهوتي (ت١٠٥١هـ)، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٦م، ١/٢٤٠؛ الإنصاف كتاب الصلاة ٢/ ٢٠٠.

(٦٧) ينظر: إعلام الموقعين، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن القيم الجوزية (ت٧٥١هـ)، تحقيق: بشير محمد عيون، مكتبة دار البيان- دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ، ٢/٤١٠؛ الأحكام شرح أصول الأحكام، للشيخ العلامة عبد الرحمن بن محمد بن قاسم (ت١٣٩٢هـ)، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ، ١/٣٣١.

(٦٨) ينظر: البحر الزخار ١/٢٨٦.

(٦٩) تهذيب السنن ١/٤١٠-٤١١.

(٧٠) ينظر: المهذب في فقه الإمام الشافعي، للشيخ العلامة ابراهيم بن على الشيرازي (ت٤٧٦هـ)، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٧٩هـ، ٤/٦٧-٦٨؛ الوجيز في فقه الإمام الشافعي، لأبي حامد الغزالي، دار المعرفة، بيروت- لبنان، ١٣٩٩هـ، ٤/٢٠٥؛ نهاية المحتاج ٢/١٠٣-١٠٤.

(٧١) ينظر: الإنصاف، ٢/٢٠١.

(٧٢) الحديث سبق تخريجه.

(٧٣) ينظر: مغني المحتاج ١/٢١٨.

(٧٤) ينظر: الفروع، لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن مفلح المقدسي الحنبلي، (ت٧٦٣هـ)، الناشر: عالم الكتب، الطبعة الثانية، ١٣٨٨هـ، ١/٥٠٥: }وظاهر كلام جماعة لا يسجدٌ.

(٧٥) سنن الترمذي، الدعوات ٥/٤٩٣ (٣٤٣١) وقال أبو عيسى هذا حديث غريب.

(٧٦) ينظر: انظر الفروع ١/٥٠٥.

[٧٧] ينظر: الفتاوى الهندية، الشيخ نظام وجماعة من علماء الهند، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الرابعة، ١/١٢٧؛ والمجموع ٤/ ٦٨، ودليل الفالحين لطرق رياض الصالحين، بتحقيق وتعليق محمود حسن ربيع، محمد بن علان الشافعي المكي، مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ٣/٦٤٣؛ والمبدع ٢/٣٤؛ الإنصاف ٢/ ٢٠٠.

[٧٨] رواه البخاري (٤٤١٨)؛ ومسلم ١٧/ ٨٧-٩٨.

[٧٩] سنن أبو داود الجهاد (٢٧٧٤)؛ سنن ابن ماجه إقامة الصلاة والسنة فيها (١٣٩٤).

[٨٠] ينظر: الإنصاف ٢/٢٠٠.

[٨١] ينظر: سنن أبو داود الجهاد (٢٧٧٤)؛ سنن ابن ماجه إقامة الصلاة والسنة فيها (١٣٩٤).

[٨٢] ينظر: نهاية المحتاج ٢/١٠٣؛ الوجيز ٤/ ٢٠٥.

[٨٣] ينظر: تهذيب السنن ١/ ٥٣.

[٨٤] ينظر: مواهب الجليل ٢/ ٦٢.

[٨٥] ينظر: حاشية الشيخ عبد الرحمن بن قاسم على الروض المربع ٢/ ٢٣٣ نقلا عن ابن جرير؛ والمحلي، لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، المتوفى سنة ٤٥٦هـ، دار الفكر، بيروت، ١/٨٠؛ مجموع الفتاوى ٢٣/ ١٦٦؛ تهذيب السنن ١/ ٥٣- ٥٦؛ نيل الأوطار ٣/١٢٩؛ سبل السلام شرح بلوغ المرام، للصنعاني، تحقيق: فواز زمرلي، وإبراهيم الجمل، دار الكتاب العربي، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٤٠٧هـ، ٢/ ٤١٥.

[٨٦] ينظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٣/ ١٦٩؛ المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب لأحمد بن يحيى الونشريسي، خرجه جماعة من الفقهاء بإشراف الدكتور محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤٠١هـ، ١/ ٤٥؛ تهذيب سنن أبي داود، لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي ثم الدمشقي، الشهير بابن قيم الجوزية (ت٧٥١هـ)، تحقيق أحمد شاكر، ومحمد حامد الفقي، مع مختصر سنن أبي داود للمنذري، دار المعرفة، بيروت، ١/ ٥٣؛ نيل الأوطار ٣/ ١٢٩.

[٨٧] ينظر: المعيار المعرب ١/١٤٥؛ تهذيب سنن أبي داود ١/ ٥٥.

[٨٨] ينظر: تهذيب السنن ١/ ٥٥.

(٨٩) صحيح البخاري مع الفتح ٥٥٣/٢، ٥٥٤؛ مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٣/ ١٦٦؛ المعيار المعرب ١/ ١٤٤؛ تهذيب سنن أبي داود ١/ ٥٤؛ نيل الأوطار ٣/ ١١٩.

(٩٠) ينظر: مواهب الجليل لشرح مختصر خليل لأبي عبد الله محمد المغربي المعروف بالحطاب، طبع دار الفكر، الطبعة الثانية، ١٣٩٨هـ، ٦٢/٢؛ المعيار المعرب ١/ ١٤٦؛ تهذيب سنن أبي داود ٥٥/١؛ ومما يؤيد ذلك أن بعض العلماء ذهب إلى أن من سمع السجدة وهو على غير طهارة أنه يفوت وقت السجود إذا ذهب يتوضأ، لأنه قد فات سببها، ومثله سجدة الشكر، لأن حكمها عند أهل العلم حكم سجود التلاوة. انظر المغني ٢ /٣٥٩، ٣٧٢؛ والمجموع ٤/ ٦٨؛ ومراقي الفلاح ص٢٣٣.

(٩١) ينظر: مجموع الفتاوى ٢٣/ ١٦٦– ١٦٨؛ تهذيب السنن ١/ ٥٤، ٥٥.

(٩٢) ينظر: المحلى ١/ ٨٠؛ مجموع الفتاوى ٢٨٤/٢١، ٢٨٥؛ تهذيب السنن ١/ ٥٤؛ مجموع فتاوى ابن تيمية ٥٥/٢١– ٢٧٩.

(٩٣) ينظر: شرح السنة ٣/ ٣١٧؛ روضة الطالبين ١/ ٣٢٥؛ المجموع ٤/ ٦٨؛ فتح العزيز ٢٠٥/٤– ٢٠٦؛ دليل الفالحين ٣/ ٦٤٧.

(٩٤) ينظر: الفروع ١/ ٥٠٥؛ المستوعب، لنصير الدين محمد بن عبد الله السامري (ت٦١٦هـ) تحقيق: د.مساعد ابن قاسم الفالح، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م، ٢/ ٦٦١؛ المحرر ٨٠/١؛ المنتهى مع شرحه للبهوتي ١/ ٢٣٧.

(٩٥) ينظر: دور الإيضاح مع شرحه مراقي الفلاح ص٢٣٣.

(٩٦) ينظر: المعيار المعرب ١/ ١٤٤؛ مواهب الجليل ٢/ ٦٤.

(٩٧) ينظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٣ /١٦٩؛ الفروع ٥٠٥/١؛ سبل السلام ٢ / ٤١٥.

(٩٨) سنن الترمذي الطهارة (٣)، سنن ابن ماجه الطهارة وسننها (٢٧٥)؛ مسند أحمد بن حنبل ١٢٣/١؛ سنن الدارمي، للإمام أبي عبد الله بن بهرام الدارمي (ت٢٥٥هـ)، دار الفكر، بيروت– لبنان، كتاب الطهارة (٦٨٧).

(٩٩) صحيح البخاري الحيل (٦٥٥٤)؛ صحيح مسلم الطهارة (٢٢٥)؛ سنن الترمذي الطهارة (٧٦)؛ سنن أبو داود الطهارة (٦٠)؛ مسند أحمد بن حنبل ٣٠٨/٢.

(١٠٠) صحيح مسلم الطهارة (٢٢٤)؛ سنن الترمذي الطهارة (١)؛ سنن ابن ماجه الطهارة وسننها (٢٧٢)؛ مسند أحمد بن حنبل ٧٣/٢.

(١٠١) ينظر: المحلى ١/ ٨٠؛ مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٣/ ١٦٩- ١٧١؛ تهذيب السنن ١/٥٥.

(١٠٢) ينظر: المعيار المعرب ١/ ١٤٤.

(١٠٣) صحيح البخاري مع الفتح ٢/ ٥٥٣، ٥٥٤؛ مصنف ابن أبي شيبة ٢/ ١٤؛ المعيار المعرب ١/ ١٤٤؛ مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٣/ ١٦٦؛ تهذيب السنن ١/ ٥٤؛ نيل الأوطار ٣/١١٩.

(١٠٤) ينظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ٢١/ ٢٧٧، و٢٣/ ١٦٩؛ نيل الأوطار ٣/ ١٢٩؛ البحر الزخار ١/ ٢٨٦.

(١٠٥) ينظر: شرح المنتهى ١/ ٢٤٠.

(١٠٦) ينظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ٢١/ ١٦٩؛ الفروع ١/ ٥٠٥.

(١٠٧) سنن الترمذي الطهارة (٣)؛ سنن ابن ماجه الطهارة وسننها (٢٧٥)؛ مسند أحمد بن حنبل (١/١٢٣)؛ سنن الدارمي الطهارة (٦٨٧).

(١٠٨) وقد سبق الكلام على هذه المسألة.

(١٠٩) صحيح البخاري الجمعة (١٠٢٦)؛ صحيح مسلم المساجد ومواضع الصلاة (٥٧٥)؛ سنن أبو داود الصلاة (١٤١٣)؛ مسند أحمد بن حنبل ٢/١٤٢.

(١١٠) ينظر: مجموع الفتاوى ٢٣/ ١٦٥.

(١١١) ينظر: السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، لمحمد بن علي الشوكاني (ت١١٧٣هـ)، تحقيق: محمد إبراهيم زائد، الناشر: لجنة إيحاء التراث الإسلامي بوزارة الأوقاف المصرية، القاهرة، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م، ١/٢٨٦.

(١١٢) ينظر: المبدع ٢/ ٣٢؛ شرح المنتهى ١/ ٢٤٠؛ غاية المنتهى، لمرعي بن يوسف الحنبلي (ت١٠٣٣هـ)، نشر المؤسسة السعيدية بالرياض، الطبعة الثانية، ١/ ٥٩٠.

(١١٣) ينظر: الفروع ١/ ٥٠٥.

(١١٤) ينظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ٢١/ ٢٧٧؛ تهذيب السنن ١/٥٣-٥٤؛ المجموع ٤/٦٨؛ البحر الزخار ١/٢٨٦.

(١١٥) ينظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٣/ ١٧٠- ١٧١.

(١١٦) ينظر: المرجع السابق ٢١/ ٢٧٧.

(١١٧) ينظر: تهذيب السنن ١/ ٥٣؛ شرح المنتهى ١/ ٢٤٠؛ مطالب أولي النهى ١/ ٥٩٠.
(١١٨) ينظر: المجموع ٤/ ٦٨؛ دليل الفالحين ٣/ ٦٤٧.
(١١٩) ينظر: شرح المنتهى ١/ ٢٤٠؛ مطالب أولى النهي ١/ ٥٩٠.
(١٢٠) ينظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٣/ ١٦٩؛ تهذيب السنن ١/ ٥٤.
(١٢١) ينظر: سنن الترمذي الطهارة (٣)؛ سنن ابن ماجه الطهارة وسننها (٢٧٥)؛ مسند أحمد بن حنبل ١/١٢٣؛ سنن الدارمي الطهارة (٦٨٧).
(١٢٢) ينظر: تهذيب السنن ١/ ٥٤.
(١٢٣) ينظر: المجموع ٤/ ٦٨؛ وانظر تهذيب سنن أبي داود ١/ ٥٣.
(١٢٤) ينظر: الوجيز مع شرحه للرافعي ٤/ ٢٠٦– ٢٠٨؛ الوسيط ١/ ٥٣؛ شرح السنة ٣/ ٣١٧؛ المجموع ٤/ ٦٨؛ روضة الطالبين ١/ ٣٢٥؛ الأشباه والنظائر للسيوطي ص٥٢٠؛ مغني المحتاج ١/ ٢١٩.
(١٢٥) ينظر: شرح الوجيز ٤/ ٢٠٧؛ نهاية المحتاج ٢/ ١٠٤.
(١٢٦) ينظر: المراجع السابقة.
(١٢٧) ينظر: الوسيط ٢/ ٦٨١؛ شرح الوجيز ٤/ ٢٠٧؛ مغني المحتاج ١/ ٢١٩؛ شرح المحلى للمنهاج ١/ ٢٠٩.
(١٢٨) ينظر: المجموع ٤/ ٦٨.
(١٢٩) قال الإمام النووي في المجموع ١/ ٧٣: }وبه قطع الجمهور، وفيه وجه شاذ. أنه لا يسجدِ. وقال ابن قدامة في المغني: }لا نعلم فيه خلافاِ، ويستأنس لذلك بما رواه أبو داود (١١١٤)؛ و صحيح ابن خزيمة: لمحمد بن إسحاق بن خزيمة (ت٣١١هـ)، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي ١٣٩٠هـ (٢٧٩) من طريق عبد العزيز بن محمد– وهو الدراوردي– عن مصعب بن ثابت عن نافع عن ابن عمر }أن رسول الله ﷺ قرأ عام الفتح سجدة، فسجد الناس كلهم، منهم الراكب والساجد في الأرض، حتى أن الساجد ليسجد على يدهِ، والدراوردي }صدوق، كان يحدث من كتب غيره فيخطئِ كما في التقريب، ومصعب بن ثابت }لين الحديثِ كما في التقريب.
(١٣٠) ينظر: شرح الوجيز ٤/ ١٦٨؛ نهاية المحتاج ٢/ ٩٣؛ مغني المحتاج ١/ ٢١٥.
(١٣١) ينظر: المستوعب ٢/ ٦٥٦؛ الإنصاف ٢/ ١٩٦.

(١٣٢) ينظر: المجموع ٢/ ٦١؛ شرح الوجيز ٤/ ١٨٦.

(١٣٣) ينظر: سنن الترمذي الجمعة (٥٧٧)؛ سنن النسائي الافتتاح (٩٥٧)؛ سنن أبو داود الصلاة (١٤٠٩)؛ مسند أحمد بن حنبل (١/٣٥٩)؛ سنن الدارمي الصلاة (١٤٦٧).

(١٣٤) ينظر: صحيح البخاري الجمعة (١٠١٩)؛ سنن الترمذي الجمعة (٥٧٧)؛ سنن أبو داود الصلاة (١٤٠٩)؛ مسند أحمد بن حنبل ١/٣٥٩؛ سنن الدارمي الصلاة (١٤٦٧).

(١٣٥) ينظر: المستوعب ٢/ ٦٥٦؛ الإنصاف ٢/ ١٩٦.

(١٣٦) ينظر: بدائع الصنائع ١/ ١٩٣؛ وينظر الحجة على أهل المدينة لمحمد بن حسن الشيباني، الناشر عالم الكتب، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ، ١/ ١٠٩، ١١٣؛ واللباب شرح الكتاب لعبد الغني بن طالب الغنيمي الميداني (ت١٢٩٨هـ)، طبعة دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م، ١/ ٣١٤.

(١٣٧) ينظر: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، الإمام أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (ت٥٩٥ هـ)، دار القلم، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م، ٤/ ٢٧٣؛ والكافي (في فقه أهل المدينة المالكي)، لابن عبد البر النمري (ت٤٦٣هـ)، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ، ص٧٧؛ الخرشي ١/ ٣٥٠-٣٥١، وقد سبق أن المشهور في مذهب المالكية عدم مشروعية سجود الشكر أصلا، انظر ما مضى.

(١٣٨) ينظر: سنن أبو داود الصلاة (١٤٠١)؛ سنن ابن ماجه إقامة الصلاة والسنة فيها (١٠٥٧).

(١٣٩) ينظر: اللباب ١/ ٣١٥؛ وانظر المبدع ٢/ ٣٠.

(١٤٠) ينظر: اللباب ١/ ٣١٤

(١٤١) ينظر: المغني ٢/ ٣٥٥؛ شرح الزركشي على مختصر الخرقي، محمد بن عبد الله الزركشي المصري الحنبلي (ت٧٧٢هـ)، تحقيق: الشيخ عبد الله بن عبد الرحمن بن عبد الله الجبرين، شركة العبيكان للطباعة والنشر، ١/ ٦٣٦، وقد سبق ذكر حديث ابن عباس قريبا.

(١٤٢) ينظر: المجموع ١/ ٦٨؛ روضة الطالبين ١/ ٣٣٥؛ نهاية المحتاج ٢/ ٩٥.

(١٤٣) ينظر: شرح الزركشي ٢/ ٦٣٦.

(١٤٤) ينظر: رواه البيهقي في معرفة السنن والآثار ٣/٢٥٠.

(١٤٥) ينظر: الإنصاف ٢/ ١٩٦؛ شرح الزركشي ١/ ٦٣٦.

(١٤٦) ينظر: المجموع ٤/ ٦٨؛ نهاية المحتاج ٢/ ٩٤.

(١٤٧) ينظر: المهذب ٤/ ٦٠؛ المغني ٢/ ٣٧٣؛ شرح الوجيز ٤/ ١٨٧.

(١٤٨) ينظر: المجموع ٤/ ٦١؛ نهاية المحتاج ٢/ ٩٤.

(١٤٩) ينظر: الإنصاف ٢/ ١٩٧.

(١٥٠) ينظر: المجموع ٤/ ٦٠، ٦١؛ شرح الوجيز ١/ ١٨٧.

(١٥١) ينظر: المغني ٢/ ٣٧٣؛ المهذب ٤/ ٦٠؛ المبدع ٢/ ٣٠؛ شرح الوجيز ٤/ ١٨٧؛ نهاية المحتاج ٢/ ٩٥.

(١٥٢) ينظر: المبدع ٢/ ٣٠؛ الإنصاف ٢/ ١٩٦.

(١٥٣) ينظر: المهذب ٤/ ٦٠؛ نهاية المحتاج ٢/ ٩٥.

(١٥٤) ينظر: المغني ٢/ ٢٧٢؛ روضة الطالبين ١/ ٣٢٠، ص ١٥١.

(١٥٥) ينظر: الشرح الكبير لابن قدامة ١/ ٣٧٧.

(١٥٦) ينظر: الكافي لابن قدامة ١/ ١٦٠.

(١٥٧) ينظر: المغني ٤/ ٦٨.

(١٥٨) ينظر: المجموع ٤/ ٦٨.

(١٥٩) ينظر: الإنصاف ٢/ ٢٠١؛ المبدع ٢/ ٣٤.

(١٦٠) ينظر: الإنصاف ٢/ ٢٠١؛ المبدع ٢/ ٣٤؛ الشرح الكبير ١/ ٣٧٧.

(١٦١) ينظر: المبدع ٢/ ٣٤؛ الفروع ١/ ٥٠٥؛ الإنصاف ٢/ ٢٠١؛ سبل السلام ٢/ ٤١٥.

(١٦٢) ينظر: المبدع ٢/ ٣٤؛ شرح الوجيز ٤/ ٢٠٦؛ شرح المنتهى ١/ ٣٤٠؛ الإنصاف ٢/ ٢٠١.

(١٦٣) ينظر: المجموع ٤/ ٦٩؛ وانظر الغاية القصوى ١/ ٣٠٩.

(١٦٤) سنن الترمذي الصلاة (٤٦٦)؛ سنن أبو داود الصلاة (١٤٣١).

(١٦٥) سنن الترمذي الصلاة (٤٢٢)؛ سنن أبو داود الصلاة (١٢٦٧)؛ سنن ابن ماجه إقامة الصلاة والسنة فيها (١١٥٤).

(١٦٦) ينظر: المجموع ١/ ٦٩؛ روضة الطالبين ١/ ٣٢٣، ٣٢٦؛ المغني ٢/ ٣٥٩، ٣٧١، ٣٧٢.

(١٦٧) ينظر: المجموع ٤/ ٦٩، ٧١؛ روضة الطالبين ١/ ٣٢٣، ٣٢٦؛ نهاية المحتاج ٢/ ١٠٢- ١٠٤؛ حاشية عميرة ١/ ٢٠٩؛ وانظر الوجيز مع شرحه للرافعي ٤/ ١٩٩- ٢٠٠.

(١٦٨) سبق الكلام على هذه المسألة.

(١٦٩) ينظر: حاشية قليوبي ١/ ٢٠٩.

المصادر والمراجع

١. الأحكام شرح أصول الأحكام: للشيخ العلامة عبد الرحمن بن محمد بن قاسم (١٣٩٢هـ)، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ.

٢. الإحكام في أصول الأحكام: علي بن حزم الأندلسي الظاهري، تحقيق: لجنة من العلماء، دار الجيل، بيروت- لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

٣. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول: لمحمد بن علي بن محمد الشوكاني، (ت١٢٥٥هـ)، دار المعرفة.

٤. أسنى المطالب في شرح روض الطالب: لشيخ الإسلام، زكريا الأنصاري، تحقيق: د.محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ /٢٠٠٠م.

٥. الأشباه والنظائر فى القرآن الكريم: لمقاتل بن سليمان البلخى، تحقيق: د.عبد الله شحاته، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.

٦. أصول السرخسي: لمحمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي أبو بكر (ت٤٩٠هـ)، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، دار المعرفة ١٣٧٢هـ.

٧. إعلام الموقعين: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن القيم الجوزية (ت٧٥١هـ)، تحقيق: بشير محمد عيون، مكتبة دار البيان، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

٨. الأم: لمحمد بن إدريس الشافعي، الطبعة الاولى، ١٣٨١هـ، ن: مكتبة الكليات الأزهرية، ونسخة ثانية، الطبعة الثانية، ١٣٩٣هـ، ن: دار المعرفة.

٩. الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف: للدهلوي، دار النفائس، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٨هـ.
١٠. البحر الزخار: الجامع لمذاهب علماء الأمصار، للمهدي لدين الله أحمد بن يحيى بن المرتضى (ت٨٤٠هـ)، وبهامشه: كتاب جواهر الأخبار والآثار المستخرجة من لجة البحر الزخار للعلامة محمد بن يحيى بهران الصعدي (ت٩٥٧هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٤هـ/١٩٧٥م.
١١. بداية المجتهد ونهاية المقتصد: الإمام أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (ت٥٩٥هـ)، دار القلم، بيروت– لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.
١٢. البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة، لابن رشد: أبي الوليد محمد بن رشد القرطبي (الجد)، دار الغرب الإسلامي، بيروت– لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.
١٣. تاج العروس من جواهر القاموس: لمحمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبي الفيض، الملقّب بمرتضى، الزَّبيدي، دار الهداية.
١٤. التاج والإكليل لمختصر خليل: لأبي عبد الله محمد بن يوسف العبدري الشهير بالموّاق، مطبوع بهامش مواهب الجليل لشرح مختصر خليل لأبي عبد الله الطرابلسي المعروف بالحطاب، ملتزم الطبع والنشر: مكتبة النجاح، طرابلس– ليبيا.
١٥. تفسير ابن كثير (تفسير القرآن العظيم): للحافظ ابن كثير، طبعة دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، طبعة أخرى دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٩٨٣م.
١٦. التمهيد في أصول الفقه: لأبي الخطابي محفوظ بن أحمد الكلوذاني، تحقيق: د.مفيد محمد أبو عمشة، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٥م.
١٧. تهذيب السنن: لابن القيم (مع عون المعبود للعظيم أبادي)، إشراف: صدقي جميل العطار، دار الفكر، ١٤١٥هـ.
١٨. تهذيب سنن أبي داود: لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي ثم الدمشقي، الشهير بابن قيم الجوزية (ت٧٥١هـ)، تحقيق: أحمد شاكر، ومحمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت، مع مختصر سنن أبي داود للمنذري.

١٩. التوقيف على مهمات التعاريف: لمحمد عبد الرؤوف المناوي، تحقيق: د.محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر، دار الفكر، بيروت- دمشق، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.
٢٠. الجامع لأحكام القرآن تفسير القرطبي: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (ت٦٧١هـ)، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م.
٢١. جواهر الإكليل شرح مختصر خليل: للعلامة الشيخ صالح عبد السميع الآبي الأزهري، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.
٢٢. حاشية الخرشي على مختصر خليل: محمد بن عبد الله الخرشي، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
٢٣. حاشية رد المحتار على الدر المختار المعروف بحاشية ابن عابدين: لمحمد أمين الشهير بابن عابدين، (ت١٢٥٢هـ) مع التكملة لنجل المؤلف، مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة الثانية، ١٣٨٦هـ.
٢٤. الحجة على أهل المدينة: لمحمد بن حسن الشيباني، عالم الكتب، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ.
٢٥. دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين: بتحقيق وتعليق محمود حسن ربيع، محمد بن علان الشافعي المكي، مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.
٢٦. رحمة الأمة في اختلاف الأئمة: لأبي عبد الله محمد بن عبد الرحمن العثماني الدمشقي (من علماء القرن الثامن الهجري)، شركة ومكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، الطبعة الثانية، ١٣٨٦هـ.
٢٧. رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار (حاشية بن عابدين): تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الاولى، ١٩٩٤م.
٢٨. روضة الطالبين وعمدة المفتين: للإمام النووي، بيروت، المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة، ١٤١٢هـ.
٢٩. سبل السلام شرح بلوغ المرام: للصنعاني، تحقيق: فواز زمرلي، وإبراهيم الجمل، دار الكتاب العربي، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٤٠٧هـ.

٣٠. سنن ابن ماجة: ابن ماجة أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت٢٧٣هـ)، كتب حواشيه، محمود خليل الناشر، مكتبة أبي المعاطي.
٣١. سنن أبي داود: أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، دار الكتاب العربي، بيروت.
٣٢. سنن البيهقي البكرى: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى بن أبو بكر البيهقي، (١٠أجزاء)، المحقق: محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.
٣٣. سنن الدارمي: للإمام أبي عبد الله بن بهرام الدارمي (ت٢٥٥هـ)، دار الفكر، بيروت- لبنان.
٣٤. سنن النسائي (المجتبى): لأبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤١٤هـ.
٣٥. السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار: لمحمد بن علي الشوكاني (ت١١٧٣هـ)، تحقيق: محمد إبراهيم زائد، لجنة إيحاء التراث الإسلامي بوزارة الأوقاف المصرية، القاهرة، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م.
٣٦. شرح الزركشي على مختصر الخرقي: محمد بن عبد الله الزركشي المصري الحنبلي (ت٧٧٢هـ)، تحقيق: الشيخ عبد الله بن عبد الرحمن بن عبد الله الجبرين، شركة العبيكان للطباعة والنشر.
٣٧. شرح السنة: الحسين بن مسعود البغوي (٤٣٦هـ- ٥١٦هـ)، تحقق: شعيب الأرناؤوط، محمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، دمشق- بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.
٣٨. شرح منتهى الإرادات المسمى دقائق أولي النهى لشرح المنتهى: منصور بن يونس بن إدريس البهوتي (ت١٠٥١هـ)، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٦م.
٣٩. شرح منح الجليل على مختصر خليل: الشيخ محمد بن أحمد بن محمد عليش (ت١٢٩٩هـ)، مكتبة النجاح، طرابلس- ليبيا.
٤٠. صحيح ابن خزيمة: لمحمد بن إسحاق بن خزيمة (ت٣١١هـ)، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، ١٣٩٠هـ.

٤١. صحيح البخاري محمد بن إسماعيل البخاري: مطبوع مع فتح الباري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة، المكتبة السلفية، الطبعة الرابعة، ١٤٠٨هـ.
٤٢. صحيح مسلم: لأبي الحسين مسلم بن الحجاج، دار ابن حزم، بيروت.
٤٣. عارضة الأحوذي شرح صحيح الترمذي: محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي (ت٥٤٣هـ)، دار الفكر للطباعة، بيروت.
٤٤. غاية المنتهى: لمرعي بن يوسف الحنبلي (ت١٠٣٣هـ)، نشر المؤسسة السعيدية بالرياض، الطبعة الثانية.
٤٥. الفتاوى الهندية: الشيخ نظام وجماعة من علماء الهند، الطبعة الرابعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٤٦. فتح القدير: محمد بن علي الشوكاني، دار ابن حزم، بيروت، ١٤٢١هـ.
٤٧. الفروع: لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن مفلح المقدسي الحنبلي (ت٧٦٣هـ)، عالم الكتب، الطبعة الثانية، ١٣٨٨هـ.
٤٨. الفقه على المذاهب الأربعة: عبد الرحمن الجزيري، يطلب من المكتبة التجارية الكبرى، بمصر، ١٩٧٠م.
٤٩. فواتح الرحموت: عبدالعلي بن نظام الدين الأنصاري، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان، الطبعة الثانية.
٥٠. الكافي (في فقه أهل المدينة المالكي)، لابن عبد البر النمري (ت٤٦٣هـ)، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.
٥١. اللباب شرح الكتاب لعبد الغني بن طالب الغنيمي الميداني (ت١٢٩٨هـ)، طبعة دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.
٥٢. لسان العرب: محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، دار صادر، بيروت.
٥٣. المبدع في شرح المقنع: لأبي إسحاق برهان الدين إبراهيم بن محمد عبد الله بن مفلح (ت٨٨٤هـ)، الناشر دار المعرفة، بيروت، بالأوفست، الطبعة الثالثة، ١٣١٨هـ.
٥٤. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، لأبي بكر الهيثمي، طبعة دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٢هـ.

٥٥. المجموع شرح المهذب: لأبي زكريا محي الدين يحيى بن شرف الدين النووي (ت٦٧٦هـ)، مع التكملة لمحمد نجيب المطيعي، زكريا علي يوسف، مطبعة الإمام، مصر.
٥٦. مجموع فتاوى ابن تيمية: جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مطبعة الرسالة- بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.
٥٧. المحرر في الحديث: للحافظ شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الهادي الحنبلي (ت٧٤٤هـ)، تحقيق: د.يوسف المرعشلي ومحمد سليم وجمال الذهبي، الناشر: دار المعرفة، ببيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.
٥٨. المحلي: لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم (ت٤٥٦هـ)، دار الفكر، بيروت.
٥٩. المدونة الكبرى: للإمام مالك بن أنس الأصبحي، رواية سحنون بن سعيد التنوخي، عن عبد الرحمن بن قاسم، ومعها مقدِّمات ابن رشد، لبيان ما اقتضته المدونة من الأحكام، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٦هـ.
٦٠. مراقي الفلاح (مطبوع مع حاشيته للطحطاوي)، الطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، الطبعة الثالثة، ١٣١٨هـ.
٦١. المستصفى: للإمام أبي حامد الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة الثانية.
٦٢. المستوعب: لنصير الدين محمد بن عبد الله السامري (ت٦١٦هـ)، تحقيق: د.مساعد ابن قاسم الفالح، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.
٦٣. المسند، للإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: أحمد شاكر، دار المعارف، مصر، ١٣٧٧هـ.
٦٤. المسودة في أصول الفقه، تحقيق: وتعليق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتب العربي، بيروت.
٦٥. مصنف ابن أبي شيبة: أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي، (٧ أجزاء)، المحقق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد- الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.
٦٦. مصنف عبد الرزاق: أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، (١١ جزء)، المحقق: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ.

٦٧. الْمُعْجَمُ الصَّغِيْرُ لِلطَّبْرَانِيِّ لسليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق: محمد شكور محمود الحاج أمرير، المكتب الإسلامي، دار عمار، بيروت- عمان، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

٦٨. معجم لغة الفقهاء: محمد قلعجي، دار النفائس للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

٦٩. المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب: لأحمد بن يحيى الونشريسي، خرجه جماعة من الفقهاء بإشراف: الدكتور محمد حجي، دار الغرب الإسلامي- بيروت، ١٤٠١هـ.

٧٠. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج: محمد الشربيني، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٧١. المغني: لأبي محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة (ت٦٢٠هـ)، ومعه الشرح الكبير لأبي عمر محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي (ت٦٨٢هـ) ط: بدون ن: المكتبة السلفية بالمدينة المنورة، ومكتبة المؤيد بالطائف.

٧٢. المفردات في غريب القرآن: الحسين بن محمد بن المفضل المعروف بالراغب الأصفهاني أبو القاسم، تحقيق: صفوان عدنان داودي، دار العلم، الدار الشامية، دمشق- بيروت، ١٤١٢هـ.

٧٣. المهذب في فقه الإمام الشافعي: للشيخ العلامة ابراهيم بن على الشيرازي (ت٤٧٦هـ)، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٧٩هـ.

٧٤. مواهب الجليل لشرح مختصر خليل: لأبي عبد الله محمد المغربي المعروف بالحطاب، طبع دار الفكر، الطبعة الثانية، ١٣٩٨هـ.

٧٥. الموسوعة الفقهية الكويتية صادر عن وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت الطبعة الأولى، مطابع دار الصفوة، مصر.

٧٦. الموسوعة القرانية: لإبراهيم الإبياري، مؤسسة سجل العرب، ١٤٠٥هـ.

٧٧. الموطأ: للإمام مالك بن أنس، تصحيح وترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية، بيروت.

٧٨. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج: لشمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين الرملي (ت١٠٠٤هـ).
٧٩. نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار: لمحمد بن علي الشوكاني، تقديم وهبة الزحيلي، توزيع دار الصميعي للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ.
٨٠. الوجيز في فقه الإمام الشافعي: لأبي حامد الغزالي، الناشر دار المعرفة، بيروت- لبنان، ١٣٩٩هـ.
٨١. الوسيط في المذهب، محمد بن محمد الغزالي، حققه: أحمد محمود إبراهيم، ومحمد محمد تامر، دار السلام، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

حكم اليمين المعلق في الشريعة الإسلامية
دراسة فقهية مع القانون

د. محمد محمود عبود

كلية أصول الدين/ قسم العقيدة

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُاْ﴾[1] وقال عليه الصلاة والسلام }**من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين**{[2].

أما بعد:

نظراً لأهمية الموضوع (أحكام اليمين المعلق ومشروعيته في الفقه الاسلامي والقانون) وكثرة تلفظ الناس بالفاظ المختلفة في اليمين وجهلهم بأحكامه وما يترتب من الأمر الشرعي أمام الله تعالى والقضاء ولما كان ذلك الموضوع قد تناولته بعض البحوث الحديثة الا أنها لم تتناول الموضوع بخصوصية أوسع ولكثرة المسائل في هذا الموضوع الذي تناولته امهات كتب الفقه، ولهذه الأسباب جعلتني أتناول هذا الموضوع ليقع بين يدي واتوسع فيه؛ هذا من جانب، ومن الجانب الآخر لكي يستفيد القاريء من هذا البحث والنظر في أحكام اليمين دون الرجوع والعناء لبحث المسائل التي تتعلق بذلك الموضوع، فقد عرفت اليمين وذكرة أنواعه عند الفقهاء ومن ثم دليل مشروعيته وبعدها عرفت اليمين المعلق وحكمه في الشريعة والقانون. وقد كانت خطة البحث على النحو التالي:

من مقدمة، وثلاثة مباحث وخاتمة:

المبحث الاول: تحدثت فيه عن تعريف اليمين ومشروعيته،

وأما المبحث الثاني: فيتحدث عن أنواع اليمين،

وأما المبحث الثالث: فيتحدث عن حكم اليمين المعلق في الطلاق والظهار في الشريعة والقانون، ومن ثم الخاتمة.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

المبحث الاول
تعريف اليمين ومشروعيته

أولا- تعريف اليمين

الفرع الأول: تعريف اليمين في اللغة.

تطلق اليمين في اللغة على معانٍ منها[٣]:

الأول: القوة والقدرة، ومنه قوله تعالى: ﴿لَأَخَذۡنَا مِنۡهُ بِٱلۡيَمِينِ ٤٥﴾[٤] أي بالقوة والقدرة.

الثاني: اليد اليمنى، ومنه قوله تعالى: ﴿فَرَاغَ عَلَيۡهِمۡ ضَرۡبَۢا بِٱلۡيَمِينِ ٩٣﴾[٥] أي باليد اليمنى.

الثالث: الحلف والقسم ومنه قوله ﷺ: {**يمينك على ما يصدَّقك به صاحبك**}[٦] أي يجب عليك أن تحلف على ما يصدَّقك به إذا حلفت له.

الرابع: العهد والميثاق، ومنه قوله تعالى: ﴿وَإِن نَّكَثُوٓاْ أَيۡمَٰنَهُم﴾[٧] أي عهودهم ومواثيقهم[٨].

الفرع الثاني: تعريف اليمين في الاصطلاح.

تعريف اليمين اصطلاحاً من خلال ما ذكره الفقهاء في تعريفها بما يلي:

١-توكيد الشيء بذكر معظم[٩] بصيغة مخصوصة[١٠].

٢- عبارة عن عقد قوي به عزم الحالف على الفعل أو الترك وسمي هذا العقد باليمين؛ لأن العزيمة تتقوى بها[١١].

ثانياً- مشروعية اليمين

ثبتت مشروعية اليمين في الكتاب والسنة:

مشروعيته في الكتاب: الله تعالى أقسم وأمر نبيه ﷺ بالقسم، مثل قوله سبحانه: ﴿وَٱلَّيۡلِ إِذَا يَغۡشَىٰ ١﴾[١٢] ﴿وَٱلشَّمۡسِ وَضُحَىٰهَا ١﴾[١٣] ﴿وَٱلنَّجۡمِ إِذَا هَوَىٰ ١﴾[١٤] ﴿وَٱلتِّينِ وَٱلزَّيۡتُونِ ١﴾[١٥] أي وربِّ هذه الأشياء على اعتبار أن المحلوف به محذوف[١٦].

والنبي أمر بالحلف في ثلاثة مواضع: فقال سبحانه: ﴿وَيَسۡتَنۢبِـُٔونَكَ أَحَقٌّ هُوَۖ قُلۡ إِي وَرَبِّيٓ إِنَّهُۥ لَحَقّٞۖ وَمَآ أَنتُم بِمُعۡجِزِينَ ٥٣﴾[١٧]، وقال تعالى: ﴿قُلۡ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتَأۡتِيَنَّكُمۡ﴾[١٨]، وقال عز وجل: ﴿قُلۡ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتُبۡعَثُنَّ﴾[١٩].

ثانيا- وقد ثبت في السنة تشريع اليمين: فقال ﷺ: }**إني- والله- إن شاء الله، لا أحلف على يمين، فأرى غيرها خيراً منها إلا أتيت الذي هو خير، وتحللتها**{[٢٠] أي أديت كفارتها.

لكن لا يملك الحالف الرجوع عن اليمين والنذر والطلاق، وإنما تلزمه بمجرد النطق بها.

المبحث الثاني
أنواع اليمين

واليمين وإن كانت في الأصل مباحة عند الفقهاء إلا أنه يكره الإفراط في الحلف بالله تعالى لقوله سبحانه: ﴿ **وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَّهِينٍ** ﴾[٢١] وهذا ذم له يقتضي كراهة فعله. ولذا كان الإمام الشافعي ﷺ يقول: }ما حلفت بالله تعالى صادقاً ولا كاذباً{، وقد تقرر أن اليمين مكروهة للنهي عنها بقوله تعالى:﴿ **وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِّأَيْمَانِكُمْ** ﴾[٢٢] أي لا تكثروا الحلف بالله، لأنه ربما يعجز الحالف عن الوفاء به، إلا أن تكون اليمين في طاعة من فعل واجب أو مندوب وترك حرام أو مكروه، فتكون طاعة وعلى هذا ليس من الأدب مع الله تعالى اتخاذ اليمين طريقاً للإقناع والتأثير وإنفاق السلعة والترغيب في المعاملات[٢٣]، عن أبي هريرة ﷺ، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: }**الحلف مَنْفَقَة للسلعة، مَمْحقة للبركة**{[٢٤]. وذكر المالكية أن اليمين بغير الله مكروهة، وقيل: حرام، أما اليمين بنحو (اللات والعزى) فإن اعتقد تعظيمها فهو كفر، وإلا فهو حرام[٢٥].

وذكر الحنابلة أن الأيمان خمسة أحكام:

أحدها- واجب: وهي التي ينجي بها إنساناً معصوماً من الهلاك.

والثاني- مندوب: وهو الذي تتعلق به مصلحة من إصلاح بين متخاصمين، أو إزالة حقد من قلب مسلم عن الحالف أو غيره أو دفع شر.

والثالث- المباح: مثل الحلف على فعل مباح أو تركه، والحلف على الإخبار بشيء هو صادق فيه أو يظن أنه فيه صادق.

والرابع- المكروه: وهو الحلف على فعل مكروه أو ترك مندوب.

والخامس– المحرم: وهو الحلف الكاذب، فإن الله تعالى ذمه بقوله : ﴿وَيَحْلِفُونَ عَلَى ٱلْكَذِبِ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿١٤﴾﴾[٢٦] ولأن الكذب حرام[٢٧].

وقد قسم الفقهاء اليمين الى أربعة أنواع:

النوع الأول– اليمين اللغو:

هي التي تجري على اللسان بلا قصد في عرض الحديث لا كفارة فيها مثل قول الرجل: }لا والله، بلى والله{[٢٨].

النوع الثاني– اليمين المنعقدة:

اليمين المنعقدة: هي أن يقسم الإنسان علي فعل شيء أو تركه في المستقبل، ويعزم ويصمم على ذلك وتسمى أيضا اليمين المعقودة، والمؤكدة، قال تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِيٓ أَيْمَٰنِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَٰنَ﴾[٢٩].

ولليمين المنعقدة حالات:

أ. أن يقسم على فعل شيء، فيجب عليه بر اليمين: وفعل ما أقسم عليه كأن يقول: والله لأفعلن كذا، فعن عائشة رضي الله عنها، أن النبي ﷺ قال: }**من نذر أن يطيع الله فليطعه، ومن نذر أن يعصي الله فلا يعصه**{[٣٠]. فإن امتنع عن فعل ما أقسم عليه يأثم ويحنث، ويلزمه كفارة.

ب. أن يقسم علي ترك واجب، أو فعل معصية: كأن يقول: **(**والله لا أفعل كذا**)**. فيجب عليه التوبة والاستغفار والكفارة، قال النبي ﷺ: }**من حلف على يمين، فرأى غيرها خيرًا منها، فليأت الذي هو خير، وليكفر عن يمينه**{[٣١].

ج. أن يقسم علي ترك مندوب: كأن يقول: **(**والله لا أصوم نافلة**)**. أو يقسم علي فعل مكروه، كأن يقول: والله لألتفتن في الصلاة. فالأفضل له أن يترك ما أقسم عليه، ويكفر عن يمينه، لقول النبي ﷺ: }**فليأت الذي هو خير، وليكفرن عن يمينه**{[٣٢].

د. أن يقسم على فعل شيء مباح، أو ترك شيء مباح: كأن يقول: **(**والله لأدخلن هذه الدار، أو والله لا أدخل هذه الدار**)**، فالأفضل أن يبر بقسمه، سواء بالفعل أو بالترك.

النوع الثالث- اليمين الغموس:

هي اليمين الكاذبة التي يقصد بها ضياع الحقوق، أو يقصد بها شيء من الفسق والخيانة، وسميت غموسًا، لأنها تغمس صاحبها في نار جهنم، وهي من أكبر الكبائر، قال تعـــالى: ﴿وَلَا تَتَّخِذُوٓاْ أَيۡمَٰنَكُمۡ دَخَلَۢا بَيۡنَكُمۡ فَتَزِلَّ قَدَمُۢ بَعۡدَ ثُبُوتِهَا وَتَذُوقُواْ ٱلسُّوٓءَ بِمَا صَدَدتُّمۡ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۖ وَلَكُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ ٩٤﴾. وعن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: }**من الكبائر: الإشراك بالله، وعقوق الوالدين، وقتل النفس، واليمين الغموس**{[٣٣].

وقد حذر النبي من عاقبة هذه اليمين، وأوضح أن جزاءها النار، فعن عمران بن حصين أن النبي ﷺ قال: }**من حلف على يمين مصبورة كاذبًا، فليتبوأ مقعده من النار**{[٣٤].

واليمين الغموس قد تكون على شيء في الماضي أو الحاضر، سواء أقسم علي شيء نفيًا أو إثباتًا، ورأي جمهور العلماء أن اليمين الغموس أكبر من أن تكون لها كفارة، بل تجب فيها التوبة والاستغفار، وقيل تجب فيها الكفارة كغيرها من الأيمان.

النوع الرابع- اليمين المعلق:

لغة: تطلق على عدة معان منها:

اولا: الخشخاش، وهو الخفيف يشبه برأس الجسم ضربه[٣٥].

ثانيا: وتأتي بمعنى الركوب، كالراكب عليقة من الابل ساعة بعد ساعة، وتأتي بمعنى الطعام القليل الذي يتبلغ به، وتأتي بمعنى النبات، وبعير عالق، يرعى العلق، ويقال ما في الأرض علاق، وما فيها لباق، أي ما فيها مرتفع[٣٦].

اصطلاحا: الوعد بخير خاصة، أو التزام قربة غير واجبة كانت عينا يأتى، أو الحث على الفعل أو المنع منه أو تأكيد الخبر[٣٧]. المقصود منه الحث على الفعل أو المنع منه أو تأكيد الخبر، كان في معنى اليمين، فيكون داخلاً في أحكام اليمين في قوله تعالى: ﴿قَدۡ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمۡ تَحِلَّةَ أَيۡمَٰنِكُمۡ﴾[٣٨] وقوله سبحانه: ﴿ذَٰلِكَ كَفَّٰرَةُ أَيۡمَٰنِكُمۡ إِذَا حَلَفۡتُمۡ﴾[٣٩] وإن لم تكن يميناً شرعية كانت لغواً.

ورد عليهما بأن الطلاق المعلق لا يسمى يميناً لا شرعاً ولا لغة، وإنما هو يمين على سبيل المجاز، لمشابهة اليمين الشرعية في إفادة الحث على الفعل أو المنع منه أو تأكيد الخبر، فلا يكون له حكم اليمين الحقيقي: وهو الحلف بالله تعالى أو صفة من صفاته، بل له حكم آخر: وهو وقوع الطلاق عند حصول المعلق عليه(٤٠).

التعليق من اليمين فهو تعريف لليمين من حيث هي، فخرج بقوله غير مقصود به القربة النذر كالله علي دينار صدقة، فإن المقصود به القربة، بخلاف اليمين نحو: إن دخلت الدار فعبدي فلان حر، فإنه إنما قصد الامتناع من دخول الدار، وغير بالرفع صفة التزام. وخرج بقوله لا يفتقر لقبول نحو ثوبي صدقة مثلا على فلان، وشمل قوله ما يجب بإنشاء المندوب نحو أنت حر إلا أنه تقدم فيقيد بما ليس بمندوب كالطلاق والظهار، وقوله معلق إلخ بالرفع صفة ما يجب لأن ما نكرة موصوفة نحو أنت طالق إن دخلت الدار.

ومثل المصنف لليمين فقال (كبالله) والله وتالله ومثله الاسم المجرد من حرف القسم كالله لا فعلت أو لأفعل (وهالله) بحذف حرف القسم أي الواو وإقامة ها التنبيه مقامه (وأيم الله) بفتح الهمز وكسره، وكذا أم وكذا أصلهما وهو أيمن فهذه ستة ومن بتثليث الميم فيهما فهذه ثنتا عشرة لغة كل منها يمين، ومعناها البركة القديمة فإن أريد بها الحادث لم تكن يمينا.

فإن أريد به الحقوق التي له على عباده من العبادات التي أمرهم بها فليست بيمين (والعزيز) من عز يعز بفتح العين في المضارع أي الذي لا يغلبه شيء، ويصح جعلها للعهد الحضوري، وهذا ما لم يرد من جعله الله عزيزا من المخلوقين(٤١).

إن نوى المعنى القديم الذي ليس بحرف ولا صوت أو لم ينو شيئا، فإن نوى المنزل المؤلف من الحروف بالكلام والقرآن وبالمصحف الأوراق والكتابة والجلد الجامع لها فليست يمينا، ومثل هذا يقال في الحلف بالكتاب وبما أنزل الله على المشهور.

المبحث الثالث
حكم اليمين المعلق في الشريعة والقانون

اولا- في الشريعة.

اختلف الفقهاء في حكم اليمين المعلق في الطلاق والظهار هل يقع الحكم المراد منه اليمين أم لا الى عدة أقوال منها:

١. **اليمين المعلق في الطلاق:** أي أن يقول الرجل لامرأته: إن حصل كذا فأنت طالق، أو عَلَيَّ الطلاق إذا لم يحصل كذا.

واختلف الفقهاء في ذلك إلى عدة أقوال:

القول الاول- الحنفية:

ذهب الحنفية الى ان الطلاق المعلق المقترن بالشرط يصح ويقع به الطلاق، وَشَرْطُ صِحَّةِ التَّعْلِيقِ كَوْنُ الشَّرْطِ مَعْدُومًا عَلَى خَطَرِ الْوُجُودِ فَخَرَجَ مَا كَانَ مُحَقَّقًا كَقَوْلِهِ أَنْت طَالِقٌ إنْ كَانَ السَّمَاءُ فَوْقَنَا فَهُوَ تَنْجِيزٌ، وَخَرَجَ مَا كَانَ مُسْتَحِيلًا كَقَوْلِهِ إنْ دَخَلَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ فَأَنْت طَالِقٌ فَلَا يَقَعُ أَصْلًا لِأَنَّ غَرَضَهُ مِنْهُ تَحْقِيقُ النَّفْيِ حَيْثُ عَلَّقَهُ بِأَمْرٍ مُحَالٍ، وَمِنْ شَرَائِطِهِ أَنْ لَا يَفْصِلَ بَيْنَ الشَّرْطِ وَالْجَزَاءِ فَاصِلٌ أَجْنَبِيٌّ فَإِنْ كَانَ مُلَائِمًا، وَذَكَرَ لِإِعْلَامِ الْمُخَاطَبَةِ أو لِتَأْكِيدِ مَا خَاطَبَهَا بِمَعْنًى قَائِمٍ فِي الْمُنَادِي فَإِنَّهُ لَا يَضُرُّ كَقَوْلِهِ لِامْرَأَتِهِ أَنْت طَالِقٌ يَا زَانِيَةُ إنْ دَخَلْت الدَّارَ تَعَلَّقَ الطَّلَاقُ بِالدُّخُولِ، وَلَا حَدَّ، وَلَا لِعَانَ لِأَنَّهُ لِتَأْكِيدِ مَا خَاطَبَهَا بِهِ كَقَوْلِهِ يَا زَيْنَبُ بِخِلَافِ مَا إذَا قَالَ يَا زَانِيَةُ أَنْتِ طَالِقٌ إنْ دَخَلْت فَإِنَّهُ قَاذِف. وَأَمَّا حُكْمُ هَذِهِ الْيَمِينِ فَحُكْمُهَا وَاحِدٌ وَهُوَ وُقُوعُ الطَّلَاقِ أو الْعَتَاقِ الْمُعَلَّقِ عِنْدَ وُجُودِ الشَّرْطِ فَتَبَيَّنَ أَنَّ حُكْمَ هَذِهِ الْيَمِينِ وُقُوعُ الطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ الْمُعَلَّقِ بِالشَّرْطِ(٤٢).

وَمَعْنَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا حَتَّى إذَا وُجِدَ ذَلِكَ الْمَعْنَى يُوجَدُ الشَّرْطُ فَيَقَعُ الطَّلَاقُ وَالْعَتَاقُ وَإِلَّا فَلَا، أَمَّا الْأَوَّلُ فَلِأَنَّ الْيَمِينَ بِالطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ هُوَ تَعْلِيقُ الطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ بِالشَّرْطِ وَمَعْنَى تَعْلِيقِهِمَا بِالشَّرْطِ- وَهُوَ إيقَاعُ الطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ فِي زَمَانِ مَا بَعْدَ الشَّرْطِ- لَا يُعْقَلُ لَهُ مَعْنًى آخَرُ.

فإِذَا وُجِدَ رُكْنُ الْإِيقَاعِ مَعَ شَرَائِطِهِ لَا بُدَّ مِنْ الْوُقُوعِ عِنْدَ الشَّرْطِ، فَأَمَّا عَدَمُ الْوُقُوعِ عِنْدَ عَدَمِ الشَّرْطِ فَلَيْسَ حُكْمُ التَّعْلِيقِ بِالشَّرْطِ عِنْدَنَا بَلْ هُوَ حُكْمُ الْعَدَمِ الْأَصْلِيِّ لِأَنَّ الْوُقُوعَ لَمْ يَكُنْ ثَابِتًا فِي الْأَصْلِ، وَالثُّبُوتُ عَلَى حَسْبِ الْإِثْبَاتِ، وَالْحَالِفُ لَمْ يُثْبِتْ إلَّا بَعْدَ الشَّرْطِ فَبَقِيَ حُكْمُهُ بَاقِيًا عَلَى أَصْلِ الْعَدَمِ لَا أَنْ يَكُونَ الْعَدَمُ مُوجِبَ التَّعْلِيقِ بِالشَّرْطِ بَلْ مُوجِبُهُ الْوُقُوعُ عِنْدَ وُجُودِ الشَّرْطِ فَقَطْ ثُمَّ الشَّرْطُ إنْ كَانَ شَيْئًا وَاحِدًا يَقَعُ الطَّلَاقُ عِنْدَ وُجُودِهِ بِأَنْ قَالَ لِامْرَأَتِهِ إنْ دَخَلْت هَذِهِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ أو أَنْتِ طَالِقٌ إنْ دَخَلْت هَذِهِ الدَّارَ يَسْتَوِي فِيهِ تَقْدِيمُ الشَّرْطِ فِي الذِّكْرِ وَتَأْخِيرُهُ.وَسَوَاءٌ كَانَ الشَّرْطُ مُعَيَّنًا أو مُبْهَمًا بِأَنْ قَالَ إنْ دَخَلْت هَذِهِ الدَّارَ أو هَذِهِ فَأَنْتِ طَالِقٌ أو قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ إنْ دَخَلْت هَذِهِ الدَّارَ أو هَذِهِ وَكَذَلِكَ إذَا كَانَ وَسَطَ الْجَزَاءِ بِأَنْ قَالَ إنْ

دَخَلْت هَذِهِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ أو هَذِهِ الدَّارَ لِأَنَّ كَلِمَةَ أو هَهُنَا تَقْتَضِي التَّخْيِيرَ فَصَارَ كُلُّ فِعْلٍ عَلَى حِيَالِهِ شَرْطًا فَأَيُّهُمَا وُجِدَ وَقَعَ الطَّلَاقُ، وَكَذَلِكَ لَوْ أَعَادَ الْفِعْلَ مَعَ آخَرِ بِأَنْ قَالَ إنْ دَخَلْت هَذِهِ الدَّارَ أو دَخَلْت هَذِهِ سَوَاءٌ أَخَّرَ الشَّرْطَ أو قَدَّمَهُ أو وَسَّطَهُ.

وَالْيَمِينُ فِي الطَّلَاقِ عِبَارَةٌ عَنْ تَعْلِيقِهِ بِأَمْرٍ بِمَا يَدُلُّ عَلَى مَعْنَى الشَّرْطِ فَهُوَ فِي الْحَقِيقَةِ شَرْطٌ وَجَزَاءٌ، سُمِّيَ يَمِينًا مَجَازًا لِمَا فِيهِ مِنْ مَعْنَى السَّبَبِيَّةِ.

إضَافَةُ مَا يَحْتَمِلُ التَّعْلِيقَ فِي الشَّرْطِ كَالطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ وَالظِّهَارِ إلَى الْمِلْكِ جَائِزَةٌ سَوَاءٌ كَانَتْ عَلَى الْخُصُوصِ، كَمَا إذَا قَالَ لِامْرَأَةٍ إنْ تَزَوَّجْتُك فَأَنْتِ طَالِقٌ، أو عَلَى الْعُمُومِ كَقَوْلِهِ كُلُّ امْرَأَةٍ أَتَزَوَّجُهَا فَهِيَ طَالِقٌ[٤٣].

القول الثاني- الشافعية:

وَقَالَ الشَّافِعِيُّ: لَا يَصِحُّ وَهُوَ قَوْلُ ابْنِ عَبَّاسٍ، وَاسْتَدَلَّ عَلَى ذَلِكَ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ }**لَا طَلَاقَ قَبْلَ النِّكَاحِ**{[٤٤] }رُوِيَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ أَنَّهُ خَطَبَ امْرَأَةً فَأَبَى أَوْلِيَاؤُهَا أَنْ يُزَوِّجُوهَا مِنْهُ، فَقَالَ: إنْ نَكَحْتها فَهِيَ طَالِقٌ ثَلَاثًا، فَسُئِلَ عَنْ ذَلِكَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَال }**لَا طَلَاقَ قَبْلَ النِّكَاحِ**{ وَلَنَا أَنَّ هَذَا تَصَرُّفُ يَمِينٍ لِوُجُودِ الشَّرْطِ وَالْجَزَاءِ، وَكُلُّ مَا هُوَ كَذَلِكَ لَا يُشْتَرَطُ لِصِحَّتِهِ قِيَامُ الْمِلْكِ فِي الْحَالِ لِأَنَّ الْوُقُوعَ عِنْدَ الشَّرْطِ إذْ الْعِلَّةُ لَيْسَتْ بِعِلَّةٍ فِي الْحَالِ عِنْدَنَا كَمَا عُرِفَ فِي الْأُصُولِ (وَالْمِلْكُ مُتَيَقَّنٌ بِهِ عِنْدَهُ) أَيْ عِنْدَ وُجُودِ الشَّرْطِ، وَإِذَا كَانَ مُتَيَقَّنًا بِهِ عِنْدَهُ وَقَعَ الطَّلَاقُ لِوُجُودِ الْمُقْتَضِي وَهُوَ الْعِلَّةُ لِأَنَّ الْمُعَلَّقَ بِالشَّرْطِ كَالْمَلْفُوظِ لَدَى الشَّرْطِ، وَانْتِفَاءُ الْمَانِعِ لِوُجُودِ الشَّرْطِ وَهُوَ مَنْقُوضٌ بِقَوْلِهِ إنْ دَخَلْت الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ فَإِنَّهُ تَصَرُّفُ يَمِينٍ لِوُجُودِ الشَّرْطِ وَالْجَزَاءِ.

قوله تعليقه جائز يشترط في التعليق بدخول الدار ونحوه أن يعزم على الشرط قبل فراغ اليمين وأن يتصل الشرط بالطلاق وأن يتلفظ بالشرط بلسانه بحيث يسمع نفسه ولا يشترط هنا أن يسمع غيره بخلاف الاستثناء قوله ولو قال عجلته أي الطلاق أو قال أردت تعجيل الصفة قوله وقضية كلام الأصل أنه لا يقع أشار إلى تصحيحه[٤٥].

القول الثالث- واتفق المالكية والظاهرية على نفس القول أن هذا الطلاق يقع:

وَالطَّلَاق على نَوْعَيْنِ معجل ومعلق فالمعجل ينفذ فِي الْحِين وَأما الْمُعَلق فَهُوَ الَّذِي يعلق إِلَى زمن مُسْتَقْبل أَو وُقُوع صفة أَو شَرط وَهُوَ على سَبْعَة أَقسام: الأول أَن يعلق بِأَمْر يُمكن أَن يكون وَيُمكن أَلا يكون كَقَوْلِه إِن دخلت الدَّار فَأَنت طَالِق وَكَذَلِكَ إِن كلمت زيدا أَو إِن قدم فلَان من سَفَره فَهَذَا إِن وَقع الشَّرْط وَقع الطَّلَاق وَإِلَّا لم يَقع اتِّفَاقًا (الثَّانِي) أَن يعلقه بِأَجل يبلغهُ الْعُمر عَادَة أَو بِأَمْر لابُد أَن يَقع كَقَوْلِه إِن دخل الشَّهْر أَو إِذا مَاتَ فلَان فَأَنت طَالِق فَهَذَا يلْزمه الطَّلَاق فِي الْحِين وَلَا ينْتَظر بِهِ أجل الشَّرْط خلافًا لَهما (الثَّالِث) أَن يعلقه بِأَمْر يغلب وُقُوعه وَيُمكن أَن لا يَقع كَقَوْلِه أَنْت طَالِق إِن حِضْت فَفِيهِ قَولَانِ قيل يعجل عَلَيْهِ الطَّلَاق وَقيل يُؤَخر إِلَى حُصُول شَرطه وفَاقا لَهما (الرَّابِع) أَن يعلقه بِشَرْط يجهل وُقُوعه فَإِن كَانَ لا سَبِيل إِلَى علمه طلقت فِي الْحَال كَقَوْلِه إِن خلق الله فِي بَحر القلزم حوتا على صفة كَذَا وَإِن كَانَ يُوصل إِلَى علمه كَقَوْلِه إِن ولدت أُنْثَى توقف الطَّلَاق على وجوده (الْخَامِس) أَن يعلقه بِمَشِيئَة الله تَعَالَى فَيَقُول أَنْت طَالِق إِن شَاءَ الله تَعَالَى فَيَقَع الطَّلَاق وَلَا ينفع هَذَا الإستثناء خلافًا لَهما (السَّادِس) أَن يعلقه بِمَشِيئَة إِنْسَان كَقَوْلِه أَنْت طَالِق إِن شَاءَ زيد فَيتَوَقَّف وُقُوع الطَّلَاق على مَشِيئَته فَإِن علقه بِمَشِيئَة لَهُ كَالْبَهَائِمِ والجمادات فَيَقَع الطَّلَاق فِي الْحِين لِأَنَّهُ يعد هازلا (السَّابِع) فِي تَعْلِيق الطَّلَاق بِشَرْط التَّزَوُّج وَذَلِكَ يَنْقَسِم قسمَيْنِ (الْقسم الأول) يلْزم وَهُوَ أَن يخص بعض النِّسَاء دون بعض كَقَوْلِه إِن تزوجت فُلَانَة فَهِيَ طَالِق وَإِن تزوجت امْرَأَة من الْقَبِيل الْفُلَانِيّ أَو من الْبَلَد الْفُلَانِيّ فَهِيَ طَالِق فَإِذا تزَوجهَا لزمَه طَلَاقهَا وَكَذَلِكَ إِن ضرب لذَلِك أَجَلًا وَكَذَلِكَ التَّحْرِيم (الْقسم الثَّانِي) لَا يلْزم وَهُوَ أَن يعم جَمِيع النِّسَاء كَقَوْلِه كل امْرَأَة أَتَزَوَّجهَا فَهِيَ طَالِق فَهَذَا لَا يلْزمه الطَّلَاق عِنْد مَالك وَلَو قَالَ مَتى طلقتك فَأَنت طَالِق فَإِذا طَلقهَا لَزِمته ثَلَاث[٤٦].

لكن الإمام ابن حزم الظاهري لا يرى وقوع الطلاق المعلق أصلاً.

وقاسه رغم ظاهريته على الزواج المعلق، وعلى الرجعة المعلقة الذي نقل الاتفاق على عدم وقوعه، بمعنى إذا كان عقد النكاح: }أنكحتك ابنتي إذا صار كذا وكذا{، لم يقع باتفاق العلماء. وإذا قال الرجل }إذا دخلت الدار فقد رجعت إلى امرأتي{، وهذا لا يقع كذلك. فطالما أن هذا لا يقع باتفاق العلماء، فمن الأولى- برأي ابن حزم- أن لا يقع الطلاق المعلق }إذا صار كذا فامرأتي طالق{. وهذا الإلزام أراه قوياً للغاية.

من قال: }إذا جاء رأس الشهر فأنت طالقζ، أو ذكر وقتا ما، فلا تكون طالقا بذلك: لا الآن، ولا إذا جاء رأس الشهر. برهان ذلك: }أنه لم يأت قرآن ولا سنة بوقوع الطلاق بذلك. وقد علَّمنا الله الطلاق على المدخول بها، وفي غير المدخول بها، وليس هذا فيما علمنا ﴿وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَقَدۡ ظَلَمَ نَفۡسَهُۥ﴾[٤٧]. وأيضاً فإن كان كل طلاق لا يقع حين إيقاعه، فمن المحال أن يقع بعد ذلك في حين لم يوقعه فيهζ[٤٨].

ثم ذكر إلزامات قوية فقال الظاهرية:

والعجب أن المخالفين لنا أصحاب قياس بزعمهم، ولا يختلفون فيمن قال لامرأته: }إن طلقتك فأنت مرتجعة منيζ، فطلقها، أنها لا تكون مرتجعة حتى يبتدئ النطق بارتجاعه لها، ووجدناهم لا يختلفون فيمن قال: }إذا قدم أبي فزوجيني من نفسك فقد قبلت نكاحكζ، فقالت هي- وهي مالكة أمر نفسها-: }وأنا إذا جاء أبوك فقد تزوجتك ورضيت بك زوجاζ، فقدم أبوه، فإنه ليس بينهما بذلك نكاح أصلا. ولا يختلفون فيمن قال لآخر: }إذا كسبت مالا فأنت وكيلي في الصدقة بهζ، فكسب مالا، فإنه لا يكون الآخر وكيلا في الصدقة به إلا حتى يبتدئ اللفظ بتوكيله. فلا ندري من أين وقع لهم جواز تقديم الطلاق والظهار قبل النكاح، وحسبنا الله ونعم الوكيل. وكذلك لا يختلفون فيمن قال لآخر: }زوجني ابنتك إن ولدت لك من فلانةζ، فقال الآخر: }نعم قد زوجتك ابنتي إن ولدتها لي فلانةζ. فولدت له فلانة ابنة، فإنها لا تكون له بذلك زوجة.

ولا يختلفون فيمن قال لآخر: }إذا وكلتني بطلاق امرأتك فلانة، فقد طلقتها ثلاثاζ.

ثم وكله الزوج بطلاقها، أنها لا تكون بذلك طالقا. ولا يختلفون فيمن قال: }إن تزوجت فلانة، فهي طالق ثلاثاζ. فتزوجها، فطلقها إثر تمام العقد ثلاثا، ثم أتت بولد لتمام ستة أشهر من حين ذلك فإنه لاحق به. وهذه كلها مناقضات فاسدة.

واليمين بالطلاق لا يلزم. وسواء بَرّ أو حنث، لا يقع به ولا طلاق إلا كما أمر الله عز وجل. ولا يمين إلا كما أمر الله عز وجل على لسان رسوله ﷺ. برهان ذلك قول الله عز وجل: ﴿ذَٰلِكَ كَفَّٰرَةُ أَيۡمَٰنِكُمۡ إِذَا حَلَفۡتُمۡ﴾[٤٩].

المخالفين لنا ههنا لا يختلفون في أن اليمين بالطلاق والعتاق والمشي إلى مكة وصدقة المال، فإنه لا كفارة عندهم في حنثه في شيء منه إلا بالوفاء بالفعل أو الوفاء باليمين. فصح بذلك يقينا أنه ليس شيء من ذلك يمينا. إذ لا يمين إلا ما سماه الله تعالى

يمينا. وقول رسول الله ﷺ: }**من كان حالفا فلا يحلف إلا بالله**{[٥٠]. فارتفع الإشكال في أن كل حلف بغير الله عز وجل فإنه معصية وليس يمينا.

ثم نقل ابن حزم عن بعض السلف ما وافق قوله من إبطال الطلاق المعلق فقال:

أن رجلا تزوج امرأة وأراد سفرا، فأخذه أهل امرأته فجعلها طالقا إن لم يبعث بنفقتها إلى شهر، فجاء الأجل ولم يبعث إليها بشيء. فلما قدم خاصموه إلى علي ﷺ، فقال علي }اضطهدتموه حتى جعلها طالقا؟!{، فردها عليه[٥١].

قال ابن حزم[٥٢]: لا متعلق لهم بما رُويَ من قول علي ﷺ (اضطهدتموه)، لأنه لم يكن هنالك إكراه، إنما طالبوه بحق نفقتها فقط. فإنما أنكر على اليمين بالطلاق فقط، ولم ير الطلاق يقع بذلك.

القول الرابع- قول الحنابلة:

ذهب الحنابلة الى ان يمين الطلاق اذا علق بشرطين لا يقع حتى يتحقق الشرطين معا، وَإِذَا عَلَّقَ الطَّلَاقَ بِشَرْطَيْنِ، لَمْ يَقَعْ قَبْلَ وُجُودِهِمَا جَمِيعًا،فِي مِثْلِ قَوْلِهِ: إنْ أَعْطَيْتنِي دِرْهَمَيْنِ فَأَنْتِ طَالِقٌ، وَإِذَا مَضَى شَهْرَانِ فَأَنْتِ طَالِقٌ. فَإِنَّهُ لَا خِلَافَ فِي أَنَّهَا لَا تَطْلُقُ قَبْلَ وُجُودِهِمَا جَمِيعًا، وَكَانَ قَوْلُهُ يَقْتَضِي أَنْ يَقَعَ الطَّلَاقُ بِإِعْطَائِهِ بَعْضَ دِرْهَمٍ وَمُضِيِّ بَعْضِ يَوْمٍ، وَأُصُولُ الشَّرْعِ تَشْهَدُ بِأَنَّ الْحُكْمَ الْمُعَلَّقَ بِشَرْطَيْنِ لَا يَثْبُتُ إلَّا بِهِمَا، وَقَدْ نَصَّ أَحْمَدُ عَلَى أَنَّهُ إذَا قَالَ: إنْ حِضْت حَيْضَةً فَأَنْتِ طَالِقٌ. وَإِذَا قَالَ: إذَا صُمْتِ يَوْمًا فَأَنْتِ طَالِقٌ. أَنَّهَا لَا تَطْلُقُ حَتَّى تَحِيضَ حَيْضَةً كَامِلَةً، وَإِذَا غَابَتْ الشَّمْسُ مِنْ الْيَوْمِ الَّذِي تَصُومُ فِيهِ طَلَقَتْ، وَأَمَّا الْيَمِينُ، فَإِنَّهُ مَتَى كَانَ فِي لَفْظِهِ أو نِيَّتِهِ مَا يَقْتَضِي جَمِيعَ الْمَحْلُوفِ عَلَيْهِ، لَمْ يَحْنَثْ إلَّا بِفِعْلِ جَمِيعِهِ. وَفِي مَسْأَلَتِنَا مَا يَقْتَضِي تَعْلِيقَ الطَّلَاقِ بِالشَّرْطَيْنِ مَعًا؛ لِتَصْرِيحِهِ بِهِمَا، وَجَعْلِهِمَا شَرْطًا لِلطَّلَاقِ، وَالْحُكْمُ لَا يَثْبُتُ بِدُونِ شَرْطِهِ، عَلَى أَنَّ الْيَمِينَ مُقْتَضَاهَا الْمَنْعُ مِمَّا حَلَفَ عَلَيْهِ، فَيَقْتَضِي الْمَنْعَ مِنْ فِعْلِ جَمِيعِهِ، لِنَهْيِ الشَّارِعِ عَنْ شَيْءٍ يَقْتَضِي الْمَنْعَ مِنْ كُلِّ جُزْءٍ مِنْهُ، كَمَا يَقْتَضِي الْمَنْعَ مِنْ جُمْلَتِهِ، وَمَا عُلِّقَ عَلَى شَرْطٍ جُعِلَ جَزَاءً وَحُكْمًا لَهُ، وَالْجَزَاءُ لَا يُوجَدُ بِدُونِ شَرْطِهِ، وَالْحُكْمُ لَا يَتَحَقَّقُ قَبْلَ تَمَامِ شَرْطِهِ، لُغَةً وَعُرْفًا وَشَرْعًا[٥٣].

٢. اليمين المعلق في الظهار:

أجاز الحنفية إضافة الظهار إلى ملك أو سبب الملك.

مثال الأول: أن يقول لأجنبية: إن صرت زوجة لي فأنت علي كظهر أمي.

ومثال الثاني: إن تزوجتك فأنت علي كظهر أمي، وأجازوا إضافته إلى وقت مثل: أنت علي كظهر أمي في رأس شهر كذا، لقيام الملك، وتعليقه أثناء الزواج مثل: إن دخلت الدار أو إن كلمت فلاناً، فأنت علي كظهر أمي لوجود الملك وقت اليمين(٥٤)، لكن تعليق الظهار تبطله.

وكذلك أجاز الحنابلة تعليق الظهار على الزواج أو الظهار من الأجنبية، سواء قال ذلك لامرأة بعينها أو قال: كل النساء علي كظهر أمي، وسواء أوقعه مطلقاً أم علقه على التزويج، فقال: كل امرأة أتزوجها، فهي علي كظهر أمي، ومتى تزوج التي ظاهر منها، لم يطأها حتى يكفِّر. وأجازوا أيضاً تعليق الظهار بشرط، مثل إن دخلت الدار، فأنت علي كظهر أمي، أو إن شاء زيدّ فأنت علي كظهر أمي، فمتى دخلت الدار أو متى شاء زيد، صار مظاهراً، وإلا فلا(٥٥).

ودليلهم ما روى الإمام أحمد عن عمر بن الخطاب: أنه قال في رجل قال: إن تزوجت فلانة، فهي علي كظهر أمي، فتزوجها، قال: }عليه كفارة الظهار{(٥٦). ولأنها يمين مكفرة، فصح انعقادها قبل النكاح، كاليمين بالله تعالى.

وقد بان سابقاً أن المالكية أجازوا تعليق الظهار، نحو: إن دخلت الدار فأنت علي كظهر أمي، وإن تزوجتك فأنت علي كظهر أمي، أو قال: كل امرأة أتزوجها فهي مني كظهر أمي(٥٧).

وأجاز الشافعية أيضاً تعليق الظهار بشرط وبمشيئة زيد مثلاً؛ لأنه يتعلق به التحريم كالطلاق والكفارة، وكل منهما يجوز تعليقه. وتعليق الظهار مثل: إذا جاء زيد، أو إذا طلعت الشمس فأنت علي كظهر أمي. فإذا وجد الشرط صار مظاهراً لوجود المعلق عليه. ومن أمثلته أن يقول: }إن ظاهرت من زوجتي الأخرى، فأنت علي كظهر أمي{ وهما في عصمته، فظاهر من الأخرى، صار مظاهراً منهما، عملاً بموجب التنجيز والتعليق(٥٨).

والخلاصة: اتفق فقهاء المذاهب الأربعة على جواز تعليق الظهار على شرط، وقرر الجمهور غير الشافعية أنه يجوز تعليق الظهار على التزوج بامرأة معينة، وكذا عند الحنفية والمالكية والحنابلة: لو قال: }كل النساء علي كظهر أمي{ لأنه عقد على شرط

الملك، فأشبه ذا ملك، والمؤمنون عند شروطهم. ولا يجوز عند الشافعية تعليق الظهار على ملك الزواج، لحديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده فيما يرويه أبو داود والترمذي: }لا طلاق إلا فيما يملك، ولا عتق إلا فيما يملك، ولا بيع إلا فيما يملك، ولا وفاء بنذر إلا فيما يملك{ والظهار شبيه بالطلاق.

ثانيا- اليمين المعلق في القانون

وقد أخذ قانون الأحوال الشخصية المطبق في المحاكم الشرعية في بلادنا بالرأي الذي يرى أن الطلاق المعلق على شرط لا يقع إن كان قصد المطلق هو الحث على فعل أمر ما أو المنع منه.

وقد نصت المادة ٢٦٥ من القانون المدني على ما يلي: }يكون الالتزام معلقاً على شرط إذا كان وجوده أو زواله على أمر مستقبل غير محقق الوقوع{.

وتنص المادة ٢٦٦ على ما يأتي:

١. أن لا يكون الالتزام قائماً اذا علق على شرط غير ممكن أو على شرط مخالف للآداب أو النظام العام هذا اذا كان الشرط واقفاً، آما إذا كان فاسخا فهو نفسه الذي يعتبر غير قائم.
٢. لا يقوم الالتزام الذي علق على شرط فاسخ مخالف للآداب أو النظام العام إذا كان هذا الشرط هو السبب الدافع للالتزام.

وتنص المادة ٢٦٧ على ما يأتي: }لا يكون الالتزام قائماً اذا علق على شرط واقف يجعل وجود الالتزام متوقفاً على محض إرادة الملتزم{.

وتقابل في القوانين المدنية العربية الاخرى، في القانون العربي السوري المواد ٢٦٥ و٢٦٧ وفي القانون العراقي المواد ٢٨٥ و٢٨٧ وفي القانون المدني الاردني المواد ٢٥٢ و٢٥٤(٥٩).

ومما يدعو للشرط ان يكون أمر مستقبلاً وذلك اذا أوصى الزوج زوجته بدار تسكنها على ان تتفرغ لتربية أولادها منه فلا تتزوج بعده و إلا فسخت الوصية أو باع شخص احد متجريه واشترط على المشتري أن يكون البيع مفسوخاً اذا نافسه في المتجر الآخر الذي استبقاه فهنا فكل من الزواج في المثل الأول والمنافسة في المثل الثاني أمر مستقبل ومن ثم

كانت الالتزامات المترتبة على الوصية والبيع معلقا على شرط، اذا يتوقف زوالها على تحقيق هذا الشرط، فلا بد اذن ان يكون الشرط امراً مستقبلاً.

أما إذا كان أمرا ماضياً أو حاضراً فهو ليس بشرط حتى لو كان طرفا الالتزام يجهلان وقت التعامل ما إذا كان الأمر الماضي قد وقع أو لم يقع، أو ما إذا كان الأمر الحاضر واقعاً أو غير واقع.

واعتقاد الملتزم ان التزامه معلق على شرط بينما هو التزام منجز بل اعتقاد الطرفين معاً أن الشرط لم يتبين ماله بعد وان الالتزام معلق على شرط لا يؤثر في ان الالتزام منجز لو كان هذا الأمر قد تحقق فعلاً قبل وجود الالتزام.

والأمر المستقبل الذي ينطوي عليه الشرط قد يكون أمر ايجابياً أو امراً سلبياً، فالأب الذي التزم بأن يهب ابنه داراً اذا تزوج قد علق على شرط ايجابي وهو زواج ابنه، والزوج الذي يوصي لإمرته بدار على ان لا تتزوج بعده قد علق الوصية على أمر سلبي(٦٠).

ولا فرق في الحكم بينما اذا كان الشرط امراً ايجابياً أو امراً سلبياً ولا يكاد يكون للتفرقة اهمية عملية الا من ناحية تقدير الوقت الذي يعتبر فيه الشرط قد تحقق أو تخلف، ففي الشرط الايجابي تحدد عادة مدة قصيرة اذا لم يتحقق الشرط فيها يعتبر متخلفاً، وفي الشرط السلبي تكون المدة عادة طويلة، فالزوجة الموصى لها بالدار بشرط ان لا تتزوج بعد موت زوجها عليها ان لا تتزوج طول حياتها على ان الامر الواحد قد تكون له ناحية ايجابية وناحية سلبية وهو هو لم يتغير فيستطاع وضعه في صورة شرط ايجابي أو في صورة شرط سلبي.

فاذا التزم شخص لآخر وعلق التزامه على شرط وان يعيش وهو ملتزم له خارج البلاد ليبعده عن الفساد والوقوع في المهالك فقد وضع الشرط في صورة أمر ايجابي ويستطيع ان يضع نفس الشرط في صورة امر سلبي اذا اشترط على الملتزم له ان لا يعيش في مدينة بغداد.

وتنص الفقرة الأولى من المادة ٢٨٦ من القانون المدني العراقي يشترط لصحة التعليق أن يكون مدلول فعل الشرط معدماً على خطر الوجود لا محققاً ولا مستحيلاً وهذا تعبير استعير من الفقه الإسلامي لهذا المقوم من مقومات الشرط، فالشرط يجب ان يكون امراً غير محقق الوقوع، وهذا الشك في وقوع الامر هو لب الشرط والصميم فيه.

فاذا كان الأمر محقق الوقوع فانه لا يكون شرطاً، وكذلك لا يكون شرطاً أمر مستحيل الوقوع وانما يكون الشرط امراً محتمل الوقوع لا محققاً ولا مستحيلا[٦١].

فاذا كان الامر مستقبلا ولكن محقق الوقوع فانه لا يكون شرطاً بل يكون اجلاً، فإذا اضاف الملتزم التزامه الى موسم الحصاد كان الالتزام مقترناً بأجل لا معلقاً على شرط، لان موسم الحصاد في المألوف من شؤون الدنيا لابد آتٍ، فالامر هنا محقق الوقوع فيكون اجلاً لا شرطاً، ويكون الامر محقق الوقوع اجلاً حتى لو لم يكن موعد وقوعه محققاً كالموت، على ان الموت قد يكون شرطاً اذا اقترن بملابسات تجعله غير محقق الوقوع في نطاق هذه الملابسات.

وقد يكون الامر مستحيل الوقوع فاذا علق الملتزم وجود التزامه على امر مستحيل استحالة مطلقة فان الالتزام لا يوجد اصلا ويجب ان تكون الاستحالة مطلقة أي ان يستحيل تحقق الشرط بالوسائل المعروفة للانسان، فاذا وعد شخص اخر باعطائه جائزة اذا وصل الى القمر كانت هذه استحالة مطلقة، اما اذا كانت استحالة نسبية فانها لا تعيب الالتزام بل يكون في هذه الحالة قائماً يتوقف وجوده أو زواله على تحقق الشرط.

وقد يكون الشرط ممكن الوقوع ولكن وقوعه يتعلق بارادة احد طرفي الالتزام وذلك من حيث تعلقه بارادة طرفي الالتزام قد يكون شرطاً لا علاقة له بهذه الارادة اصلاً فهو شرط متروك للصداقة، مثل ذلك تعليق الالتزام على شرط وصول الطائرة سليمة الى مطار الوصول، وقد يكون الشرط متعلقاً بارداة احد طرفي الالتزام كالزواج فهو متعلق بارادة من يشترط عليه الزواج، وقد يكون شرطاً مختلطاً يتعلق بارادة احد طرفي الالتزام وبعامل خارجي معها كمجرد الصدفة أو ارادة الغير، وذلك كالزواج من شخص معين فهذا متعلق بارادة من اشترط عليه الزواج وبارادة من اشترط الزواج منه، وكل من الشرط المتروك للصداقة والشرط المختلط شرط صحيح لانه امر لا هو محقق الوقوع ولا هو مستحيل الوقوع، اذا ان وقوعه لا يتعلق بمحض ارادة تحكمية[٦٢].

وقد يكون الشرط مخالفاً للنظام العام فيكون في هذه الحالة باطلاً ولا يقوم الالتزام الذي علق وجوده عليه، مثال ذلك كثير منها، اذا علق الملتزم التزامه على ان لا يتزوج الدائن اطلاقاً، كان الشرط مخالفاً للنظام العام اذ لم يكن هنالك قرض مشروع يرمي اليه

المشترط من وراء هذا الشرط، فاذا رمى مثلاً الى منع زوجته بعد موته من الزواج بغيره منه واثره، فالشرط باطلاً لمخالفته النظام العام.

اما اذا رمى الى جعل زوجته بعد موته تتفرغ لتربية اولادها منه فلا يشغلها زوج آخر فالشرط صحيح، كذلك الشرط القاضي بأن لا يحترف المشترط عليه مهنة معينة يكون باطلاً لمخالفته النظام العام ما لم يكن هنالك غرض مشروع يرمي اليه المشترط كأن تكون المهنة المحرمة مهنة وضيعة تزري بالكرامة أو ان يكون المشترط قد اراد ان يحمي نفسه حماية مشروعة من منافسة المشترط عليه.

وكذلك اذا اشترطت الزوجة على زوجها ان لا يطلقها فالشرط باطل لمخالفته النظام العام، وكذلك قد يكون الشرط مخالفاً للاداب فيكون الشرط باطلاً وذلك كمن يقول لزوجته ان لم تزني فأنتي طالق فهذا شرط التعليق باطلاً لانه مخالف للاداب(٦٣).

وبعد عرض آراء الفقهاء في حكم اليمين المعلق في الطلاق والظهار وكذلك عرض رأي القانون المدني للأحوال الشخصية يتبين لنا:

١. اتفق فقهاء المذاهب الأربعة على جواز تعليق الظهار على شرط وقرر الجمهور غير الشافعية انه يجوز تعليق الظهار على التزوج بأمرأة معينة.
٢. اختلفوا في حكم تعليق اليمين في الطلاق فذهب الحنفية والمالكية وهو رأي للظاهرية على ان الطلاق يقع في التعليق بأي قصد قصده، وذهب الشافعية الى ان الطلاق لا يقع بأي شرط علق فيه اليمين وهو رأي الثاني للظاهرية وهو رأي ابن حزم على ان الطلاق لا يقع، وذهب الحنابلة الى ان اليمين يجب ان يكون فيه شرطين مقترنين بعضهما ببعض ويتحققان في وقت واحد فان الطلاق يقع فيه اليمين، اما القانون فانه ذهب الى ابعد من ذلك فوضع شروط للتعليق فاذا اختلت هذه الشروط بالنظام العام أو بالاداب فن التعليق لا يقع.

ومما تقدم يظهر لنا ترجيح قول الحنفية ورأي المالكية بوقوع الطلاق في اليمين المعلق. والله اعلم.

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

الحمد لله الذي وفقني لاكمال بحثي الموسوم (أحكام اليمين المعلقة) في الفقه الإسلامي. وقد توصلت فيه الى أهم النتائج.

١. اليمين له عدة تعاريف في اللغة منها القوة والقدرة، ومنها اليد اليمنى، ومنها الحلف والقسم، ومنها العهد والميثاق.
٢. لليمين عدة أنواع منها الواجب، والمندوب، والمباح، والمكروه، والمحرم.
٣. اتفق فقهاء المذاهب الأربعة على جواز تعليق الظهار على شرط وقرر الجمهور غير الشافعية انه يجوز تعليق الظهار على التزوج بأمرأة معينه.
٤. أما القانون يرى أن الطلاق المعلق على شرط لا يقع ان كان قصد المطلق هو الحث على فعل أمر ما أو المنع فيه.
٥. وخلاصة الأمر ان الطلاق المعلق ان قصد به الحمل على فعل امر ما أو المنع منه فحكمه حكم اليمين تلزم به كفارة بيمين عن حصول ما علق عليه.

وفي الختام أصلي واسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

هوامش البحث

(١) سورة فاطر الآية: ٢٨.

(٢) أخرجه احمد في مسنده، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (ت٢٤١هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د.عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م، مج١/ ص٢.

(٣) القاموس المحيط: مجد الدين ابو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزابادي (ت٨١٧هـ)، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر بيروت- لبنان، ط ٢٠٠٥م، ١/٨٥٥، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية: ابو نصر اسماعيل بن حمد الجوهري الفارابي (ت٣٩٣هـ)، تحقيق: امجد عبد الغفور عطار، دار العلم بيروت، ١٩٨٧م، ١/١٤٣، المعجم الوسيط: مجمع اللغة العربية في القاهرة (ابراهيم مصطفى واحمد الزيات ومحمد النجار)، دار الدعوة القاهرة، ٢/٨٣١.

[٤] سورة الحاقة الاية: ٤٥.

[٥] سورة الصافات الاية: ٩٣.

[٦] المستدرك على الصحيحين: أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نُعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري المعروف بابن البيع (ت٤٠٥هـ)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م، ٣٣٦/٤.

[٧] سورة التوبة الاية: ١٢.

[٨] حاشية الشيخ محمد بن عثيمين على الروض، مؤسسة الرسالة بيروت، ص٦٦.

[٩] الذخيرة، للقرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (ت٦٨٤هـ)، المحقق: محمد حجي، سعيد أعراب، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٩٩٤م، ص٥٥.

[١٠] الام للشافعي، الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي (ت٢٠٤هـ)، دار المعرفة، بيروت، بدون طبعة، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م، ١١١/٢، روضة الطالبين وعمدة المفتين، للنووي، المكتب الإسلامي، بيروت، ٥٥/٨، الانصاف في معرفة الراجح من الخلاف للمرادوي، دار التراث، بيروت، الطبعة: الاولى، ٥٥١/٦.

[١١] المبسوط، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (ت٤٨٣هـ)، دار المعرفة، بيروت، بدون طبعة، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م، ١٣٦/٨، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي (ت٥٨٧هـ)، دار الكتب العلمية، الطبعة: الثانية، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م، ٣٠/٣.

[١٢] سورة الليل الاية: ١.

[١٣] سورة الشمس الاية: ١.

[١٤] سورة النجم الاية: ١.

[١٥] سورة التين الاية: ١.

[١٦] بدائع الصنائع للكاساني، ٣٢/٣.

[١٧] سورة يونس الاية: ٥٣.

[١٨] سورة سبأ الاية: ٣.

(١٩) سورة التغابن الاية: ٧.

(٢٠) رواه البخاري محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي (ت٢٥٤هـ)، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ، صحيح البخاري ١٠٩/٤، كتاب الطلاق باب الإيمان- رقم الحديث ٣١٣٣.

(٢١) سورة القلم الاية: ١٠.

(٢٢) سورة البقرة الاية: ٢٢٤.

(٢٣) بدائع الصنائع، ص٣٥.

(٢٤) أخرجه البخاري في صحيحه، ٦٠/٣، رقم الحديث ٢٠٨٧، وصحيح مسلم، ١٢٢٨/٣، رقم الحديث ١٦٠٦.

(٢٥) بداية المجتهد ونهاية المقتصد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد (ت٥٩٥هـ)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، الطبعة: الرابعة، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م، ١٧٥/٢.

(٢٦) سورة المجادلة الاية: ١٤.

(٢٧) المغني لابن قدامة، ابو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (ت٦٢٠هـ)، مكتبة القاهرة، بدون طبعة، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م، ٤٨٧/٩، العدة شرح العمدة، عبد الرحمن بن إبراهيم بن احمد أبو محمد بهاء الدين المقدسي (ت٦٢٤هـ)، دار الحديث، القاهرة، بدون طبعة، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م، ٥١٠/١.

(٢٨) المغني لابن قدامة، ٤٨٨/٩، الشرح الميسر لكتاب التوحيد، لعبد الملك القاسم، ٣١٢/١.

(٢٩) سورة المائدة الاية: ٨٩.

(٣٠) صحيح البخاري، ١٤٢/٨، رقم الحديث ٦٦٩٦.

(٣١) صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت٢٦١هـ)، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي بيروت، ١٢٧١/٣، رقم الحديث ١٦٥٠.

(٣٢) صحيح مسلم، باب ندب من حلف يمينا فرأى، ١٧٣/٣.

(٣٣) صحيح البخاري، ١٣٧/٨، باب كتب بدء الوحي، رقم الحديث ٦٦٧٥.

(٣٤) سنن أبو داود، سليمان بن الاشعث بن اسحاق بن بشيرين شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني (ت٢٧٥هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية صيدا– بيروت، ٢٢٠/٣، باب التغليظ في الايمان، رقم الحديث ٣٢٥٢.

(٣٥) العين للفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (ت١٧٠هـ)، محقق: د.مهدي المخزومي، د.إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، ٢٦٠/١، الكنز اللغوي في اللسن العربي، ابن السكيت أبو يوسف يعقوب بن إسحاق (ت٢٤٤هـ)، أوغست هفنر، مكتبة المتنبي، القاهرة، ١٧٠/١.

(٣٦) تهذيب اللغة، محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور (ت٣٧٠هـ)، محمد عوض مرعب، إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة: الأولى، ٢٠٠١م، ١٦٤/١.

(٣٧) غاية البيان شرح زبد ابن رسلان، شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين الرملي (ت١٠٠٤هـ)، دار المعرفة، بيروت، ١٦٥/٢.

(٣٨) سورة التحريم الاية: ٦٦.

(٣٩) سورة المئدة الاية: ٨٩.

(٤٠) الفقه الاسلامي وأدلته، أ.د.وَهْبَة الزُّحَيْلِيّ، أستاذ ورئيس قسم الفقه الإسلاميّ وأصوله بجامعة دمشق، كلّيَّة الشَّريعة، دار الفكر، دمشق، ٤٢٤/٩.

(٤١) المسوط للسرخسي، ١٣٦/٨، بدائع الصنائع، ٩٢/٥، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي، عثمان بن علي بن محجن البارعي، فخر الدين الزيلعي الحنفي (ت٧٤٣هـ)، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٣١٣هـ، ١١٠/٣، حاشية ابن عابدين، بن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي (ت١٢٥٢هـ)، دار الفكر، بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م، ٧٠٦/٣، القوانين الفقهية، أبو القاسم، محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله، ابن جزي الكلبي الغرناطي (ت٧٤١هـ)، ١٠٧/١، شرح مختصر خليل للخرشي، محمد بن عبد الله الخرشي المالكي أبو عبد الله (ت١١٠١هـ)، دار الفكر للطباعة بيروت، ٩٧/٦، المجموع شرح المهذب، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت٦٧٦هـ)، دار الفكر، ٤٥٦/٨، الاقناع في فقه الامام احمد بن حنبل، موسى بن أحمد بن موسى بن سالم بن عيسى بن سالم الحجاوي المقدسي، ثم الصالحي، شرف الدين، أبو النجا (ت٩٦٨هـ)، عبد اللطيف محمد موسى السبكي، دار المعرفة، بيروت– لبنان، ٣٠/٤.

(٤٢) المبسوط للسرخسي، ٦/٩٣-٩٤، بدائع الصنائع، ٣/٣٠، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، ٢/٢٣٢-٢٤٠، البناية شرح الهداية، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابى الحنفى بدر الدين العينى (ت٨٥٥هـ)، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م، ٥/٤١٣، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، زين الدين بن إبراهيم بن محمد المعروف بابن نجيم المصري (ت٩٧٠هـ)، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة: الثانية، بدون تاريخ، ٤/٢-٩، مجمع الانهر في شرح ملتقى الابحر، عبد الرحمن بن محمد بن سليمان المدعو بشيخي زاده، يعرف بداماد أفندي (ت١٠٧٨هـ)، دار إحياء التراث العربي، ١/٥٧٢، الدر المختار وحاشية ابن عابدين، ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي (ت١٢٥٢هـ)، دار الفكر، بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م، ٣/٣٤٨، اللباب في شرح الكتاب، عبد الغني بن طالب بن حمادة بن إبراهيم الغنيمي الدمشقي الميداني الحنفي (ت١٢٩٨هـ)، محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العلمية، بيروت- لبنان، ٣/٦٠.

(٤٣) المصادر السابقة نفسها.

(٤٤) صحيح البخاري، ٧/٤٥.

(٤٥) الحاوي الكبيرفي فقه مذهب الامام الشافعي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي (ت٤٥٠هـ)، الشيخ علي محمد معوض الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة: الاولى ١٤١٩هـ/١٩٩٩م، ١٣/٣١٥، الوسيط في المذهب، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت٥٠٥هـ)، أحمد محمود إبراهيم، محمد محمد تامر، دار السلام، القاهرة، الطبعة: الاولى، ١٤١٧هـ، ٥/٤٤٤، المجموع شرح المهذب، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت٦٧٦هـ)، دار الفكر، ١٧/٢٣٩، روضة الطالبين وعمدة المفتين، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت٦٧٦هـ)، زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة: الثالثة، ١٤١٢هـ/١٩٩١م، ٨/١٢٨، أسنى المطالب شرح عمدة الطالب، زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري زين الدين أبو يحيى السنيكي (ت٩٢٦هـ)، دار الكتاب الإسلامي، ٣/٣٣٠، فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب، زين الدين أبو يحيى السنيكي (ت٩٢٦هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م، ١/٤٤٣.

[٤٦] القوانين الفقهية، ١/١٥٣، مختصر خليل، خليل بن إسحاق بن موسى ضياء الدين الجندي المالكي المصري (ت٧٧٦هـ)، أحمد جاد، دار الحديث، القاهرة، الطبعة: الاولى، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م، ١/١١٦، التاج و الاكليل لمختصر خليل، محمد بن يوسف بن أبي القاسم بن يوسف العبدري الغرناطي أبو عبد الله المواق المالكي (ت٨٩٧هـ)، دار الكتب العلمية، الطبعة: الاولى، ١٤١٦هـ/١٩٩٤م، ٥/٣٦٠، شرح مختصر خليل للخرشي، ٤/٣٧-٤٢، حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني، أبو الحسن علي بن أحمد بن مكرم الصعيدي العدوي (نسبة إلى بني عدي، بالقرب من منفلوط) (ت١١٨٩هـ)، يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر، بيروت، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م، ٢/٢٣-٢٤، الشرح الكبير للشيخ الدردير وحاشية الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي (ت١٢٣٠هـ)، دار الفكر، ٢/٣٧١-٣٧٥، حاشية الصاوي على الشرح الصغير، محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي (ت١٢٣٠هـ)، دار الفكر، ٢/٥٨١.

[٤٧] سورة الطلاق الاية: ١.

[٤٨] المحلى، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (ت٤٥٦هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٠/٢٠٥– ٢١٦.

[٤٩] سورة المائدة الاية: ٨٩.

[٥٠] فتح الباري، لابن حجر، ١١/٥٣٣.

[٥١] شرح مشكل الآثار، جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري المعروف بالطحاوي (ت٣٢١هـ)، شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ٥/١٩٠.

[٥٢] المحلى، لابن حزم، ١٠/٢٠٧.

[٥٣] المغني لابن قدامة، ٧/٤٥١، المحرر في الفقه على مذهب الامام احمد بن حنبل، عبد السلام بن عبد الله بن الخضر بن محمد، ابن تيمية الحراني، أبو البركات، مجد الدين (ت٦٥٢هـ)، مكتبة المعارف الرياض، الطبعة: الثانية، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م، ٢/٧١، الشرح الكبير على متن المقنع، عبد الرحمن بن محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي الجماعيلي الحنبلي، أبو الفرج، شمس الدين (ت٦٨٢هـ)، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، ٨/٢٣٢، الاقناع في فقه الامام احمد، ٤/٣٠، حاشية الروض المربع شرح زاد

المستنقع، عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي الحنبلي النجدي (ت١٣٩٢هـ)، الطبعة: الاولى، ١٣٩٧هـ، ٤٨/٦.

(٥٤) المبسوط للسرخسي، ٢٣٢/٦، بدائع الصنائع، ٣٥/٣، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، ٢٦٦/٢، اللباب شرح الكتاب، ٦١/٣.

(٥٥) المغني لابن قدامة، ٤٥٥/٧، الشرح الكبير على متن المنع، ١٣٧/٩، الاقناع في فقه الإمام احمد، ٣٤/٤.

(٥٦) السنن الكبرى للبيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي (ت٤٥٨هـ)، محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة: الثالثة، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م، ٦٣١/٧، رقم ١٥٢٥٥.

(٥٧) القوانين الفقهية، ١٣٥/١، شرح مختصر خليل للخرشي، ١٠٨/٤، التاج و الاكليل، ٣٦٥/٥، حاشية الصاوي على الشرح الصغير، ٦٢٢/٢.

(٥٨) نهاية المطلب في دراية المذهب، ٤٢٦/١٤، الغرر البهية في شرح البهجة الوردية، زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري، زين الدين أبو يحيى السنيكي (ت٩٢٦هـ)، المطبعة الميمنية، ٣١٤/٤، الوسيط في المذهب، ١٨/٦، نهاية المحتاج الى شرح المنهاج، شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين الرملي (ت١٠٠٤هـ)، دار الفكر بيروت، الطبعة أخيرة، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م، ٨٤/٧.

(٥٩) ينظر: الوسيط في شرح القانون المدني الجديد، د.عبد الرزاق احمد السنهوري، منشورات الحلبي، بيروت، الطبعة: الثالثة، ٢٠٠٠، ٩/٣-١٢، الوجيز في نظرية الالتزام في القانون المدني العراقي، د.عبد المجيد الحكيم، د.عبد الباقي البكر، المكتبة القانونية بغداد، ٢٥٩/٢، الوجيز في النظرية العامة للالتزام في القانون الاردني، د.محمد سعيد الرحو و د.حسين علي ذنون، ٢٢٥/٢.

(٦٠) المصادر السابقة نفسها.

(٦١) ينظر: الوجيز في القانون المدني العراقي، ٢٦٥/٢.

(٦٢) الوسيط، ١٦/٣-٢١، الوجيز في القانون العراقي المدني ٢٦٠/٢، الوجيز في الالتزام الاردني ٢٣٠/١.

(٦٣) المصادر السابقة نفسها.

المصادر

القرآن الكريم.

١. مسند الإمام أحمد بن حنبل، المؤلف: أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: ٢٤١هـ)، المحقق: شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د.عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م.

٢. المستدرك على الصحيحين، المؤلف: أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نُعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري المعروف بابن البيع (المتوفى: ٤٠٥هـ)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.

٣. القاموس المحيط، المؤلف: مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادى (المتوفى: ٨١٧هـ)، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسُوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت– لبنان، الطبعة: الثامنة، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

٤. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، المؤلف: أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (المتوفى: ٣٩٣هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة: الرابعة، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

٥. المعجم الوسيط، المؤلف: (إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار)، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، الناشر: دار الدعوة.

٦. حاشية الشيخ محمد بن عثيمين على الروض، مؤسسة الرسالة، بيروت.

٧. الذخيرة، المؤلف: أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (المتوفى: ٦٨٤هـ)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٩٩٤م.

٨. الأم، المؤلف: الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي (المتوفى: ٢٠٤هـ)، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.

٩. المبسوط، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (المتوفى: ٤٨٣هـ)، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.
١٠. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي (المتوفى: ٥٨٧هـ)، دار الكتب العلمية، الطبعة: الثانية، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.
١١. صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ.
١٢. صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت٢٦١هـ)، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
١٣. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد (المتوفى: ٥٩٥هـ)، دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.
١٤. المغني لابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (المتوفى: ٦٢٠هـ)، مكتبة القاهرة، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م.
١٥. العدة شرح العمدة، عبد الرحمن بن إبراهيم بن أحمد، أبو محمد بهاء الدين المقدسي (المتوفى: ٦٢٤هـ)، دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.
١٦. سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني (المتوفى: ٢٧٥هـ)، المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا- بيروت.
١٧. العين، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (المتوفى: ١٧٠هـ)، د.مهدي المخزومي، د.إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.
١٨. الكنز اللغوي في اللَسَن العربي، ابن السكيت، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق (المتوفى: ٢٤٤هـ)، المحقق: أوغست هفنر، مكتبة المتنبي، القاهرة.
١٩. تهذيب اللغة، محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور (المتوفى: ٣٧٠هـ)، المحقق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة: الأولى، ٢٠٠١م.

٢٠. غاية البيان شرح زبد ابن رسلان، شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين الرملي (المتوفى: ١٠٠٤هـ)، دار المعرفة، بيروت.
٢١. الفِقْهُ الإسلاميُّ وأدلَّتُهُ (الشَّامل للأدلّة الشَّرعيَّة والآراء المذهبيَّة وأهمّ النَّظريَّات الفقهيَّة وتحقيق الأحاديث النَّبويَّة وتخريجها)، أ.د.وَهْبَة الزُّحَيْلِيّ، أستاذ ورئيس قسم الفقه الإسلاميّ وأصوله بجامعة دمشق- كلّيَّة الشَّريعة، دار الفكر- دمشق، الطَّبعة الرَّابعة.
٢٢. تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشِّلْبِيِّ، عثمان بن علي بن محجن البارعي، فخر الدين الزيلعي الحنفي (المتوفى: ٧٤٣هـ)، الحاشية: شهاب الدين أحمد بن محمد بن أحمد بن يونس بن إسماعيل بن يونس الشِّلْبِيُّ (المتوفى: ١٠٢١هـ)، المطبعة الكبرى الأميرية- بولاق، القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٣١٣هـ.
٢٣. رد المحتار على الدر المختار وحشية ابن عابدين، ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي (المتوفى: ١٢٥٢هـ)، دار الفكر، بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
٢٤. القوانين الفقهية، أبو القاسم، محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله، ابن جزي الكلبي الغرناطي (المتوفى: ٧٤١هـ).
٢٥. شرح مختصر خليل للخرشي، محمد بن عبد الله الخرشي المالكي أبو عبد الله (المتوفى: ١١٠١هـ)، دار الفكر للطباعة، بيروت.
٢٦. المجموع شرح المهذب (مع تكملة السبكي والمطيعي)، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت ٦٧٦هـ)، دار الفكر.
٢٧. الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، موسى بن أحمد بن موسى بن سالم بن عيسى بن سالم الحجاوي المقدسي، ثم الصالحي، شرف الدين، أبو النجا (ت٩٦٨هـ)، عبد اللطيف محمد موسى السبكي، دار المعرفة، بيروت- لبنان.
٢٨. البناية شرح الهداية، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابى الحنفى بدر الدين العينى (ت٨٥٥هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.
٢٩. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري (المتوفى: ٩٧٠هـ)، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة: الثانية، بدون تاريخ.

٣٠. مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، عبد الرحمن بن محمد بن سليمان المدعو بشيخي زاده، يعرف بداماد أفندي (ت١٠٧٨هـ)، دار إحياء التراث العربي.

٣١. الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي (المتوفى: ٤٥٠هـ)، المحقق: الشيخ علي محمد معوض، الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م.

٣٢. نهاية المطلب في دراية المذهب، المؤلف: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين (ت٤٧٨هـ)، دار المنهاج، الطبعة: الأولى، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م.

٣٣. الوسيط في المذهب، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت٥٠٥هـ)، المحقق: أحمد محمود إبراهيم، محمد تامر، دار السلام، القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٤١٧هـ.

٣٤. روضة الطالبين وعمدة المفتين، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: ٦٧٦هـ)، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة: الثالثة، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.

٣٥. مختصر العلامة خليل، خليل بن إسحاق بن موسى، ضياء الدين الجندي المالكي المصري (المتوفى: ٧٧٦هـ)، تحقيق أحمد جاد، دار الحديث، القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.

٣٦. التاج والإكليل لمختصر خليل، محمد بن يوسف بن أبي القاسم بن يوسف العبدري الغرناطي، أبو عبد الله المواق المالكي (المتوفى: ٨٩٧هـ)، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ١٤١٦هـ/١٩٩٤م.

٣٧. حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، أبو الحسن، علي بن أحمد بن مكرم الصعيدي العدوي (نسبة إلى بني عدي، بالقرب من منفلوط) (ت١١٨٩هـ)، محقق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر، بيروت، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.

٣٨. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي (المتوفى: ١٢٣٠هـ)، دار الفكر، (الشرح الكبير للشيخ أحمد الدردير على مختصر خليل) بأعلى الصفحة يليه– مفصولا بفاصل– (حاشية الدسوقي).

٣٩. حاشية الصاوي على الشرح الصغير (الشرح الصغير هو شرح الشيخ الدردير لكتابه المسمى أقرب المسالك لِمَذْهَبِ الْإِمَامِ مَالِكٍ)، المؤلف: أبو العباس أحمد بن محمد الخلوتي، الشهير بالصاوي المالكي (المتوفى: ١٢٤١هـ)، دار المعارف.

٤٠. المحلى، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (المتوفى: ٤٥٦هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

٤١. شرح مشكل الآثار، مؤلف: أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري المعروف بالطحاوي (المتوفى: ٣٢١هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م.

٤٢. المحرر في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، لعبد السلام بن عبد الله بن الخضر بن محمد، ابن تيمية الحراني، أبو البركات، مجد الدين (ت٦٥٢هـ)، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة: الثانية، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.

٤٣. الشرح الكبير على متن المقنع، لعبد الرحمن بن محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي الجماعيلي الحنبلي، أبو الفرج، شمس الدين (ت٦٨٢هـ)، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع.

٤٤. حاشية الروض المربع شرح زاد المستقنع، لعبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي الحنبلي النجدي (ت١٣٩٢هـ)، الطبعة: الأولى، ١٣٩٧هـ.

٤٥. السنن الكبرى، لأحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي (ت٤٥٨هـ)، المحقق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان، الطبعة: الثالثة، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

٤٦. الغرر البهية في شرح البهجة الوردية، لزكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري، زين الدين أبو يحيى السنيكي (ت٩٢٦هـ)، المطبعة الميمنية.

٤٧. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، لشمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين الرملي (ت١٠٠٤هـ)، دار الفكر، بيروت، الطبعة: أخيرة، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.

٤٨. الوسيط في شرح القانون المدني الجديد، د.عبد الرزاق احمد السنهوري، مطبعة الحلبي، بيروت، الطبعة: الثالثة، ٢٠٠٠م.

٤٩. الوجيز في نظرية الالتزام في القانون المدني، العراقي، د.عبد المجيد الحكيم، و د.عبد الباقي البكري، المكتبة القانونية، بغداد.
٥٠. الوجيز في النظرية العامة للالتزام، د.محمد سعيد الرحو، و د.حسن علي الذنون، دار وائل للنشر، الطبعة: الاولى، ٢٠٠٢م.

الدرس النحوي في القراءات القرآنية المجهولة القارئ

د. طلال وسام البكري

جامعة تكريت

المقدمة

بسم الله والصلاة والسلام على رسول الله محمد بن عبد الله وعلى آله وصحبه وبعد: أغفل كثير من الدارسين أثر القراءات القرآنية في الدرس النحوي، وشغل بعضهم بالقراءات القرآنية السبعة المتواترة، وكان شغل القليل منهم بالقراءات الأخرى، ومما لا يخفى أن لهذه القراءات الأخيرة أثر في إغناء الدرس النحوي، والسير به نحو الإبداع والأصالة، سواء كان ذلك في توجيه القراءات من الناحية النحوية بما لا يتعارض مع سند القراءة المتصل أو بيان المعاني المترتبة من جرّاء التغيير في الحركات الإعرابية. لقد وفق علماؤنا الأقدمون في تدوين تلك القراءات وتوجيهها ونسبتها، وبيان المعاني المترتبة من جرَّاء تغير الحكم النحوي.

وجاء هذا البحث مكمِّلاً للمسيرة، فجمع القراءات القرآنية المتعلقة بالدرس النحوي التي لم تنسب في أغلب كتب القراءات، والتفسير، وعلوم القرآن، وكتب اللغة، ونسبها، ومن ثم وجَّهها توجيهًا نحويًّا، وذلك من خلال عرضها على كتب القراءات المعتمدة لمعرفة نسبتها إلى قارئيها، ومن ثم عرضها على كتب اللغة والتفسير والقراءات لتوجيهها وبيان أهميتها في الدرس النحوي. ولا بد أن أشير إلى كتاب معجم القراءات القرآنية كان الأصل في إحصاء القراءات المجهولة القارئ.

المبحث الأول
القراءات القرآنية المعلومة القارئ

جمع هذا المبحث نوعين من القراءات القرآنية، الأول القراءات التي ذكرتها بعض كتب القراءات والتفسير واللغة ولم تنسبها إلى قارئ، إذ نسبتها إلى قارئيها ووجَّهتها توجيهًا نحويًّا، وبذلك أقرَّها الدرس النحوي، فأصبحت معلومة للقارئ.

والثانية: القراءات القرآنية التي وجدت في المصادر الآنفة الذكر على أنها قراءة ولم تنسب، ولم أجد لها قارئًا، فاكتفيت بتوجيهها توجيهًا نحويًّا مع بيان أثرها في الدرس النحوي، فأقرها البحث على أنها قراءة قرآنية، وإن لم تنسب إلى قارئ، فأصبحت بحكم المعلومة للقارئ، وفيما يأتي بيان لهذين النوعين من القراءات:

١. قوله ﷻ: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ [الفاتحة: ١]، وقرئ: (الرحمنَ الرحيمَ)، بالنصب فيهما على المدح، وذكر العلماء أنها قراءة، ولم ينسبوها إلى قارئ[1]، ونسبها أبو حيان إلى أبي العالية وابن السميفع وعيسى بن عمر[2]، ولم يذكر النحّاس أنها قراءة إذ استعمل كلمة (يجوز) بدلاً من كلمة (يقرأ)، فقال: }ويجوز النصب في (الرحمن الرحيم) على المدح{[3]، وأرجح أنها قراءة إذ نسبت إلى قارئ ولها وجه نحوي وهذا ينطبق على جميع القراءات التي لم اعلق عليها لاحقًا.

٢. قوله ﷻ: ﴿رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الفاتحة: ٢]، وقرئ: (ربُّ العالمين)، بالرفع، وذكرت هذه القراءة منسوبة وغير منسوبة عند أهل القراءات، ونسبت إلى أبي زيد سعيد بن أوس عن بعض العرب[4].

ولم يذكر النحويون أنها قراءة، واستعملوا كلمة (يجوز) الرفع على إضمار تقديره هو رب العالمين[5].

٣. قوله ﷻ: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ وَعَلَىٰ سَمۡعِهِمۡۖ وَعَلَىٰٓ أَبۡصَٰرِهِمۡ غِشَٰوَةٞۖ﴾ [البقرة: ٧]، وقرئ: (غشاوةً)، بالنصب بفعل دل عليه على تقدير وجعل على أبصارهم غشاوة[6]، ونسبها بعضهم إلى الحسن[7]، وإلى إبراهيم بن أبي عبلة وأبي حيوة[8]، على تقدير: وجعل على أبصارهم غشاوة[9].

٤. قوله ﷻ: ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ﴾ [البقرة: ١١٧]، وقرئ: (بديعِ السموات)، بالجر، ونسبت إلى صالح بن حمد[10]. ووجِّهت على أن الجر صفة (لله) في قوله: ﴿وَلِلَّهِ ٱلۡمَشۡرِقُ﴾، ويجوز أن تكون (بديع) بدلاً من الهاء في قوله: ﴿لَّهُۥ قَٰنِتُونَ﴾[11].

٥. قوله ﷻ: ﴿أَمۡ كُنتُمۡ شُهَدَآءَ إِذۡ حَضَرَ يَعۡقُوبَ ٱلۡمَوۡتُ﴾ [البقرة: ١٣٣]، وقرئ: (يعقوبُ الموتَ)، برفع الأول ونصب الثاني، على أن (يعقوب) فاعل و(الموت) مفعول به، ولم تنسب إلى قارئ معين، بل نسبت إلى بعضهم[12]. مما يدل على أنها قراءة إذ استعمل لفظ: (يُقرأ) الدال على أنها قراءة أيضًا.

٦. قوله ﷻ: ﴿وَلَئِنۡ أَتَيۡتَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ بِكُلِّ ءَايَةٖ مَّا تَبِعُواْ قِبۡلَتَكَۚ وَمَآ أَنتَ بِتَابِعٖ قِبۡلَتَهُمۡۚ﴾ [البقرة: ١٤٥]، وقرئ: (بتابعِ قبلتِهِم)، بالجر والإضافة[13]، ونسبت إلى عيسى بن عمر[14].

٧. قوله ﷻ: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٧]، وقرئ: (أحلَّ لكم ليلة الصيام الرفثَ)، بنصب (الرفث) على المفعولية، و(أحل) بالبناء للمعلوم ونسبت إلى ابن ميسرة[١٥].

٨. قوله ﷻ: ﴿فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ﴾ [البقرة: ٢١٠]، وقرئ: (وقضاءِ الأمرِ)، بالجر والإضافة، ونسبت إلى معاذ بن جبل[١٦]، وكذلك نسبت إلى ابن مقسم[١٧]، وإلى محمد بن السميقع اليماني[١٨]. ومنهم من لم ينسبها إلى قارئ[١٩].

٩. قوله ﷻ: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ﴾ [البقرة: ٢١٦]، وقرئ: (كَتَبَ عليكم القتالَ)، نسبت إلى }اليماني وكرداب (كَتَبَ عليكم القتال) بثلاث فتحاتє[٢٠]، أي: كتب اللهُ عليكم القتال، بالبناء للمعلوم والنصب على المفعولية.

١٠. قوله ﷻ: ﴿وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتَاعًا﴾ [البقرة: ٢٣٦]، وقرئ: (على الموسع قَدَرَه)، نسبت إلى }الضحّاك وابن أبي عبلة (على الموسع قدره وعلى المقتر قدره بثلاث فتحات فيهما)є[٢١]، ونسبها النحاس إلى الفرّاء فقال: }وأجاز الفراء (قدره)... فأما النصب فلأن معنى (متّعوهن، وأعطوهن) واحدє[٢٢].

١١. قوله ﷻ: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۘ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ اللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٥٣]، وقرئ: (اللهَ)، بنصب اسم الجلالة، نسبت إلى ابن ميسرة[٢٣]، وجعل الضمير في اسم الفاعل راجع على (من) السابقة[٢٤].

١٢. قوله ﷻ: ﴿اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وقرئ: (الحيَّ القيومَ) بالنصب فيهما، ونسبت إلى الحسن[٢٥]، ورفض النحاس هذه القراءة قائلاً: }ويجوز في غير القرآن النصب على المدحє[٢٦]. والصحيح- والله اعلم- أنها قراءة إذ توفرت فيها شروط القراءة التي أجمع عليها القراء.

١٣. قوله ﷻ: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وقرئ: (وَسْعُ كرسيِّه السمواتُ)، نسبت إلى بعض روايات يعقوب بإضافة (وسع) على أنه مبتدأ و(كرسيه) مضاف إليه و(السموات) الخبر[٢٧].

١٤. قوله ﷻ: ﴿كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنۢبَتَتۡ سَبۡعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنۢبُلَةٖ مِّاْئَةُ حَبَّةٖۗ﴾ [البقرة: ٢٦١]، وقرئ: (مائةَ)، بنصب التاء في (مائة)، ونسبت إلى يعقوب الحضرميّ على تقدير: أنبتت مائة حبة، وهذا التقدير ينسجم مع السياق[٢٨].

١٥. قوله ﷻ: ﴿لَّهُمۡ أَجۡرُهُمۡ عِندَ رَبِّهِمۡ وَلَا خَوۡفٌ عَلَيۡهِمۡ وَلَا هُمۡ يَحۡزَنُونَ﴾ [البقرة: ٢٦٢]، وقرئ: (ولا خوفَ)، بالنصب، ونسبت إلى يعقوب والحسن[٢٩]، على أن (لا) عاملة عمل (إنّ) و(خوف) اسمها، والمضاف إليه محذوف على تقدير: فلا خوف شيء[٣٠].

١٦. قوله ﷻ: ﴿لَّهُمۡ أَجۡرُهُمۡ عِندَ رَبِّهِمۡ وَلَا خَوۡفٌ عَلَيۡهِمۡ وَلَا هُمۡ يَحۡزَنُونَ﴾ [البقرة: ٢٦٢]، وقرئ: (ولا خوفُ)، بالرفع من غير تنوين، ونسبت إلى ابن محيصن[٣١]، على أن (لا) عاملة عمل (ليس)، والمضاف إليه محذوف، أي: فلا خوف شيء عليهم[٣٢].

١٧. قوله ﷻ: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [آل عمران: ١٨]، وقرئ: (شهدُ اللهِ)، بالإضافة، نسبت إلى يعقوب[٣٣].

١٨. قوله ﷻ: ﴿إِنَّ أَوۡلَى ٱلنَّاسِ بِإِبۡرَٰهِيمَ لَلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ وَهَٰذَا ٱلنَّبِيُّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْۗ﴾ [آل عمران: ٦٨]، وقرئ: (وهذا النبيِّ)، }ويُقرأ بالجر عطفًا على (إبراهيم)، أي إن أولى الناس بإبراهيم وبهذا النبي كل من يتبعه، ولم تنسب هذه القراءة إلى قارئ[٣٤]، والراجح أنها قراءة لموافقتها شروط القراءة باستعمال العلماء لفظ (قراءة) وتصريفاته وأصبحت بحكم معلومة القارئ وإن لم تنسب إلى قارئ معين لعدم توفر المصادر المثبتة لتسمية القارئ وهذا ينطبق على كل قراءة لم اعلق عليها إذا كانت مشتركة بالعلة نفسها.

١٩. قوله ﷻ: ﴿لَبَرَزَ ٱلَّذِينَ كُتِبَ عَلَيۡهِمُ ٱلۡقَتۡلُ إِلَىٰ مَضَاجِعِهِمۡۖ﴾ [آل عمران: ١٥٤]، وقرئ: (كَتَبَ عليهم القتلَ)، بالنصب، ونسبت إلى ابن عباس[٣٥]، وإلى اليماني[٣٦]. أي: كتب الله عليهم القتل، بالبناء على المعلوم والنصب على المفعولية.

٢٠. قوله ﷻ: ﴿إِنَّ فِي خَلۡقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱخۡتِلَٰفِ ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ لَأٓيَٰتٖ لِّأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾ [آل عمران: ١٩٠]، ووجدت: (لآياتٌ)، برفع (آيات)، لم أجد هذه القراءة فيما بين يدي من مصادر فضلا على أنني لم أجد لها تخريجا نحوياً.

٢١. قوله ﷻ: ﴿وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾ [النساء: ١]، وقرئ: (خالقٌ منها زوجها وباثٌّ منهما)، برفع (خالق) و(باث)، نسبت إلى خالد الحذاء(٣٧). أي: هو خالق وهو باث، على أنهما خبران لمبتدأين محذوفين.

٢٢. قوله ﷻ: ﴿فَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ١٩]، وقرئ: (ويجعلُ) برفع (يجعل)، نسبت إلى عيسى بن عمر(٣٨)، فيكون الواو للحال، والتقدير عسى أن تكرهوا شيئاً في حال جعل الله(٣٩).

٢٣. قوله ﷻ: ﴿وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ﴾ [النساء: ٣٦]، وقرئ: (والجارَ)، بالنصب، ونسبت إلى أبي حيوة(٤٠)، ونسبها النحاس إلى الفراء قائلاً: }قال الفراء: وفي مصاحف أهل الكوفة العتق (ذا القربى) ويجب على هذا أن يقرأ (والجار ذا القربى) تنصبه على إضمار فعل وتنصب ما بعده{(٤١). ويجوز أن تكون (ذا) زائدة(٤٢).

٢٤. قوله ﷻ: ﴿فَانفِرُوا ثُبَاتٍ أَوِ انفِرُوا جَمِيعًا﴾ [النساء: ٧١]، ووجدت: (ثباتًا)، بالنصب والتنوين وهي لغة وليست قراءة(٤٣) ولم أجد هذه القراءة في ما بين يدي من مصادر مما يدل على أنها ليست قراءة كما ذكر الكرماني.

٢٥. قوله ﷻ: ﴿أَوْ جَاءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَن يُقَاتِلُوكُمْ أَوْ يُقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ﴾ [النساء: ٩٠]، وقرئ: (حصرةٌ)، بالرفع والتنوين على أنه خبر مقدّم أو على انه مبتدأ و(صدورهم) الخبر، والجملة في محل نصب حال(٤٤). والملاحظ أن هذه القراءة غير منسوبة، ولم يذكرها النحاس بل قال: }ويجوز خفضه على النعت ورفعه على الابتداء والخبر{(٤٥)، أي: تجوز في الكلام. والصحيح أنها قراءة وإن لم تنسب إلى قارئ، إذ نصَّ عليها أهل القراءات.

٢٦. قوله ﷻ: ﴿إِنَّكُمْ إِذًا مِّثْلُهُمْ﴾ [النساء: ١٤٠]، وقرئ: (مثلَهم) بنصب (مثل) }وهو مبني على الفتح لكونه مبهماً مضافاً إلى مبني{(٤٦)، واختلف البصريون والكوفيون في تخريج هذه القراءة، }وخرّجه البصريون على أنه مبني لإضافته إلى مبني... والكوفيون يجيزون في (مثل) أن تنصب محلاً على الظرف{(٤٧). والظاهر أنها قراءة، إذ وردت في كتب القراءات وخرّجوها على أنها من القراءات الشاذة، ووافقهم أبو حيان(٤٨).

٢٧. قولــه ﷻ: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ [المائــدة: ٥٤]، وقرئ: (أذلةً... أعزةً)، بالنصب فيهما، ونسبت إلى ابن ميسرة[٤٩]. والنصب على الحال، وصاحب الحال الضمير في قوله ﷻ: ﴿وَيُحِبُّونَهُ﴾[٥٠]. ووردت قراءة أخرى لابن عباس تعضدها وهي قوله: (أذلةً على المؤمنين غلظاً على الكافرين) بالنصب على الحال[٥١].

٢٨. قولــه ﷻ: ﴿مَن لَّعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ﴾ [المائــدة: ٦٠]، وقرئ: (وعبدةَ الطاغوتِ)، بالنصب والإضافة، ونسبت إلى علي بن أبي طالب[٥٢]، وذكر العكبري هذه القراءة ولم ينسبها[٥٣].

٢٩. قولــه ﷻ: ﴿مَن لَّعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ﴾ [المائــدة: ٦٠]، وقرئ: (وعبادَ الطاغوتِ)، بالنصب والإضافة، ونسبت إلى أبي واقد[٥٤]، وذكرها ابن جني من دون أن ينسبها[٥٥].

٣٠. قوله ﷻ: ﴿وَحَسِبُوا أَلَّا تَكُونَ فِتْنَةٌ فَعَمُوا وَصَمُّوا﴾ [المائدة: ٧١]، وقرئ: (فتنةً)، بالنصب فيها[٥٦]، ونسبت إلى الأعرج[٥٧]، وإلى أهل الحرمين[٥٨]. على أنها خبر كان واسمها محذوف تقديره البلية أو الخصلة[٥٩].

٣١. قولـه ﷻ: ﴿فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنتَ أَنتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ﴾ [المائـدة: ١١٧]، وقـرئ: (أنـت الرقيـبُ)، }بالرفع أن تكون (أنت) مبتدأ و(الرقيب) خبره؟[٦٠]، ونسبت إلى أبي معاذ[٦١].

٣٢. قوله ﷻ: ﴿قَالَ اللَّهُ هَذَا يَوْمُ يَنفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ﴾ [المائدة: ١١٩]، وقرئ: (صدقَهم)، بالنصب على المصدر[٦٢]، ونسبت }إلى نبيح وأبي واقد (هذا يومُ) بالرفع والتنوين[٦٣]، وخرّج على أن (صدقهم) مفعول لأجله أو النصب على المصدر أو النصب على إسقاط الحرف[٦٤].

٣٣. قولــه ﷻ: ﴿قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ أَتَّخِذُ وَلِيًّا فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [الأنعــام: ١٤]، وذكــرت: (فــاطرَ)، بالنصب على إضمار (أعني) أو (أمدح)، ولم ينسبوها إلى قارئ واستعملوا كلمة (ويجوز)[٦٥]، أي: إنها ليست قراءة، ولم اجدها في كتب القراءات وإن كان لها وجه نحوي.

٣٤. قولــه ﷻ: ﴿ فَالِقُ ٱلْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ ٱلَّيْلَ سَكَنًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ حُسْبَانًا ﴾ [الأنعـام: ٩٦]، وقـرئ: (فـالقَ... وجاعلَ)، بالنصب فيهما، ونسبت إلى الحسن[٦٦]، }وقد قرأ يزيد بن قطيب السكوني (وجاعل الليل سكناً){[٦٧].

٣٥. قولــه ﷻ: ﴿ وَقَالَ أَوْلِيَآؤُهُم مِّنَ ٱلْإِنسِ رَبَّنَا ٱسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ وَبَلَغْنَآ أَجَلَنَا ٱلَّذِىٓ أَجَّلْتَ لَنَا ﴾ [الأنعـام: ١٢٨] }يقرأ (بلغَنا أجلُنا)، بفتح الغين في (بلغ) وضم اللام في (أجلنا) على أنه فعل وفاعل{[٦٨]. ولم تنسب إلى قارئ معين، إلا أنها قراءة وقد قرأ بها بعض القراء[٦٩].

٣٦. قوله ﷻ: ﴿ وَكَذَٰلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَٰدِهِمْ شُرَكَآؤُهُمْ ﴾ [الأنعام: ١٣٧]، وقرئ: (زُيِّنَ... وقتلُ أولادِهم شركائِهم)، بضم الزاي ورفع (قتل) وخفض (أولادهم) و(شركائهم)، ونسبت إلى أهل الشام[٧٠].

٣٧. قوله ﷻ: ﴿ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ ﴾ [الأنعام: ١٤٥]، وقرئ: (ميتةٌ)، برفع (ميتة) على الفاعلية على أنه (كان) تامة[٧١]، ولم تنسب إلى قارئ إلا أنها وجدت في كتب القراءات، واستعمل لفظ (وقرئ) الدال على أنها قراءة.

٣٨. قولـه ﷻ: ﴿ إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ﴾ [الأعراف: ٥٤]، وقرئ: (ربَّكم اللهَ)، بالنصب على البدلية و(الذي) خبر (إن)[٧٢]، ونسبت إلى بعض أهل المدينة[٧٣].

٣٩. قوله ﷻ: ﴿ وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَٰرُونَ ﴾ [الأعراف: ١٤٢]، ووجدت }ويجوز لاخي هارون بالرفع أي: يا هارون{[٧٤] أي: إن هارون مرفوع على النداء. وارجّح أن هذه ليست بقراءة، ولم تنسب، واستعمل لفظ (ويجوز) الدال على الجواز اللغوي كما أسلفنا فضلا على عدم ذكرها في كتب القراءات حينما وردت في كتب بعض القراءات.

٤٠. قولـه ﷻ: ﴿ سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [الأعـراف: ١٨٢]، وقـرئ: (حيثِ)، بجر (حيث) }ومن العرب من يعرب (حيث) قراءة بعضهم (من حيث لا يعلمون) بالكسر تحتملها وتحتمل البناء على الكسر{[٧٥]. وهذا النص بيّن أهمية القراءة القرآنية في ردّ قاعدة نحوية وهي بناء (حيث) على الضم عند إضافتها إلى الجمل[٧٦]، ولم تنسب هذه القراءة إلى قارئ إلا أنها قراءة، وقد وردت بلفظ (قراءة بعضهم) كما أسلفنا.

٤١. قوله ﷻ: ﴿ وَيُذْهِبْ غَيْظَ قُلُوبِهِمْ ﴾ [التوبة: ١٥]، وقرئ: (ويَذْهَبَ غَيْظُ)، }بفتح الياء والهاء وسكون الباء، و(غيظ) بالرفع على أنه فاعل{(٧٧)، ونسبت إلى عيسى بن عمر(٧٨)، وابن عمير(٧٩).

٤٢. قوله ﷻ: ﴿إِن نَّعْفُ عَن طَآئِفَةٍ مِّنكُمْ نُعَذِّبْ طَآئِفَةً بِأَنَّهُمْ كَانُواْ مُجْرِمِينَ ﴾ [التوبة: ٦٦]، ووجدت: (يُعفَ) بضم الياء والبناء للمجهول، }قال أبو الفتح: الوجه (يعف) لتذكير الظروف{(٨٠)، ولم تنسب هذه القراءة، والراجح أنها ليست بقراءة إذ لم يستعمل كلمة (قرئ) بل استعمل (الوجه)، أي: إنه من الجائز لغة.

٤٣. قوله ﷻ: ﴿وَمَا نَقَمُوٓاْ إِلَّآ أَنْ أَغْنَىٰهُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ مِن فَضْلِهِۦ ﴾ [التوبة: ٧٤]، وقرئ: (ورسولَهُ)، بالنصب على العطف على (الهاء) في قوله: (أغناهم)، أي: أغناهم الله وأغنى رسوله بالنبوّة والحرمة والغنائم، ويجوز أن يكون النصب على المعية(٨١)، وحكيت هذه القراءة عن الأخفش(٨٢)، ولم أجد هذه النسبة في كتابه معاني القرآن، والراجح أنها قراءة إذ وردت في بعض كتب القراءات.

٤٤. قوله ﷻ: ﴿وَعْدَ ٱللَّهِ حَقًّا ﴾ [يونس: ٤]، وقرئ: (اللهُ)، على الفاعلية(٨٣)، ونسبت إلى السلمي(٨٤).

٤٥. قوله ﷻ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّمَا بَغْيُكُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُم مَّتَٰعَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ﴾ [يونس: ٢٣]، وقرئ: (متاعِ)، بكسر العين }على البدل من (أنفسكم) أو صفة لـ: أنفسكم{(٨٥)، ونسبت إلى أبان عن عاصم(٨٦)، وإلى عمر بن ذر عن عيسى بن عمر الهمذاني(٨٧).

٤٦. قوله ﷻ: ﴿وَرُدُّوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ مَوْلَىٰهُمُ ٱلْحَقِّ ﴾ [يونس: ٣٠]، وقرئ: (الحقَّ)، بنصب القاف على تقدير: ردوا حقاً، ثم جيء بـ(ال)، ويجوز أن يكون التقدير: مولاهم حقاً لا ما يعبدون من دونه، ويجوز أن يكون مدحًا: أي: أعني الحق(٨٨). ونسبت هذه القراءة إلى زيد بن علي(٨٩)، ونفى هذه القراءة مكي قائلاً: }ويجوز نصبه على المصدر، ولم يقرأ به{(٩٠). وقد بينا ورود هذه القراءة في كتب القراءات والتفاسير مما يدل على وهم مكّي في رفض هذه القراءة.

٤٧. قولـــــه ﷻ: ﴿ فَأَجْمِعُوٓاْ أَمْرَكُمْ وَشُرَكَآءَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً ﴾ [يـــــونس: ٧١]، وقـــــرئ: (فـأجمعوا... وشـركائِكم)، بـالهمز والجـر، }وذكـر محمـد بـن جريـر أنـه قـرئ (أمـركم وشركائكم) بالجر يعني أمر شركائكم بحذف المضافج[٩١].

٤٨. قوله ﷻ: ﴿ وَمَآ أَنَا۠ بِطَارِدِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ﴾ [هود: ٢٩]، وقرئ: (بطاردٍ) }يقرأ بـالتنوين فيكون (الذين) في موضع نصب، لأن اسم الفاعل هنا للاستقبال، فيجوز إضافته وتنوينهج[٩٢]. ونسبت هذه القراءة إلى أبي حيوة[٩٣]، وإلى أبي البرهسم[٩٤].

٤٩. قوله ﷻ: ﴿ فَذَرُوهَا تَأْكُلْ فِىٓ أَرْضِ ٱللَّهِ وَلَا تَمَسُّوهَا بِسُوٓءٍ ﴾ [هود: ٦٤]، وقرئ: (تأكلُ)، بالرفع }ويجوز رفعه على الحال أو الاستئنافج[٩٥]، ونسبت هذه القراءة إلى ابن أبي عبلة[٩٦].

٥٠. قوله ﷻ: ﴿ أَرْسِلْهُ مَعَنَا غَدًا يَرْتَعْ وَيَلْعَبْ ﴾ [يوسف: ١٢]، وقرئ: (نرتعُ ونلعبُ)، بـالنون والرفع فيهما، ونسبت هذه القراءة إلى مجاهد[٩٧].

٥١. قوله ﷻ: ﴿ يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هَٰذَا ﴾ [يوسف: ٢٩]، وقرئ: (أعرَضَ)، بفتح الراء والضاد، ونسبت هذه القراءة إلى عبد الوارث عن طريق الخيّاط[٩٨].

٥٢. قولـــــه ﷻ: ﴿ وَلَئِن لَّمْ يَفْعَلْ مَآ ءَامُرُهُۥ لَيُسْجَنَنَّ وَلَيَكُونًا مِّنَ ٱلصَّٰغِرِينَ ﴾ [يوســـــف: ٣٢]، وقـــــرئ: (وليكوننَّ)، بنون التوكيد الثقيلة، ونسبت إلى الزجاج[٩٩].

٥٣. قولـه ﷻ: ﴿ قَالَ رَبِّ ٱلسِّجْنُ أَحَبُّ إِلَىَّ مِمَّا يَدْعُونَنِىٓ إِلَيْهِ ﴾ [يوسـف:٣٣]، }ويقـرأ (ربُّ) بـالرفع (السَّجنِ) بفتح السين وكسر النون على الإضافة، ويقرأ كذلك إلا أنه بكسر السين والنون، وهو اسم للجنس والمعنى على هذا: صاحب السجن أحب إليَّ، فيجوز أن يراد بـه الله ﷻج[١٠٠]. ونسبت إلى التمّار عن رويس[١٠١].

٥٤. قولـه ﷻ: ﴿ قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِۦٓ ﴾ [يوسـف: ٣٧]، وقـرئ: (ترزقانُـه)، بضـم النـون، نسبت إلى أبي حنيفة[١٠٢].

٥٥. قوله ﷻ: ﴿ وَٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦ لَا يَسْتَجِيبُونَ لَهُم بِشَىْءٍ إِلَّا كَبَٰسِطِ كَفَّيْهِ إِلَى ٱلْمَآءِ ﴾ [الرعد: ١٤]، وقرئ: (كباسطٍ)، بـالتنوين، فيكون (كفيه) بالنصب مفعول بـه لاسم الفاعل[١٠٣]، ونسبت هذه القراءة إلى يحيى بن يعمر[١٠٤]، وإلى ابي البرهسم[١٠٥].

٥٦. قوله ﷻ: ﴿ كَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدَۢا بَيۡنِي وَبَيۡنَكُمۡ وَمَنۡ عِندَهُۥ عِلۡمُ ٱلۡكِتَٰبِ ﴾ [الرعد: ٤٣]، وقرئ: (وَمِنْ عِنْدِهِ عُلِّمَ الكتاب)، }يقرأ بكسر الميم والدال على أنه حرف جر وفي (علم) على هذا ثلاثة أوجه... الثالث كذلك أنه مشدد من التعليم{[١٠٦].

٥٧. قوله ﷻ: ﴿ كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ لِتُخۡرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ ﴾ [إبراهيم: ١]، }يقرأ (لِيَخْرُجَ) بفتح الياء ورفع (الناسُ) تسمية الفاعل وإسناده إلى الناس{[١٠٧]، وأسندت هذه القراءة إلى أبن عامر عن أبي الدرداء[١٠٨]، ونسبت أيضاً إلى ابن عياض[١٠٩].

٥٨. قوله ﷻ: ﴿ وَإِن كَانَ مَكۡرُهُمۡ لِتَزُولَ مِنۡهُ ٱلۡجِبَالُ ﴾ [إبراهيم: ٤٦]، }وقرأ مجاهد: (وإن كان مكرهم لَتَزولُ منه الجبال)، بفتح اللام ورفع الفعل{[١١٠]، و(إن) مخففة من الثقيلة، وهذه (اللام) في الفعل، وهي اللام الفارقة التي تصاحب (إنّ) المخففة لتفرقها عن (إنْ) النافية[١١١]. ونسبت أيضًا إلى الكسائي[١١٢].

٥٩. قوله ﷻ: ﴿ فَلَا تَحۡسَبَنَّ ٱللَّهَ مُخۡلِفَ وَعۡدِهِۦ رُسُلَهُۥٓ ﴾ [إبراهيم: ٤٧]، }يقرأ: (وعدَه) بالنصب (رسلِهِ) بالجر، والأصل: مخلفَ رسلِهِ وعدَهُ، فقدَّم أحد المفعولين على الآخر وفصل بالذي قدّمه بين المضاف والمضاف إليه{[١١٣]، ونسبت هذه القراءة إلى بعض القراء[١١٤].

٦٠. قوله ﷻ: ﴿ يَوۡمَ تُبَدَّلُ ٱلۡأَرۡضُ غَيۡرَ ٱلۡأَرۡضِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُۖ ﴾ [إبراهيم: ٤٨]، وقرئ: (نبدِّل)، بالنون للتعظيم، ونصب (الأرض) على المفعولية[١١٥]، ونسبت هذه القراءة إلى عاصم[١١٦].

٦١. قوله ﷻ: ﴿ يَعِظُكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ ﴾ [النحل: ٩٠]، وقرئ: (يعظْكم)، بالجزم، ونسبت إلى الفراء[١١٧].

٦٢. قوله ﷻ: ﴿ ذُرِّيَّةَ مَنۡ حَمَلۡنَا مَعَ نُوحٍۚ ﴾ [الإسراء: ٣]، وقرئ: (ذريةُ)، بالرفع على تقدير: وهو ذرية[١١٨]، على قراءة (ألاَّ يتخذوا) على البدل من المضمر في (يتخذوا)[١١٩]، ونسبت إلى مجاهد[١٢٠]. ونسبت إلى أبي عمران الجوني وأبي حصين الأسدي[١٢١].

٦٣. قوله ﷻ: ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفّٖ وَلَا تَنۡهَرۡهُمَا ﴾ [الإسراء: ٢٣]، وقرئ: (أفٌّ)، بالتنوين والتشديد على الاتباع، وذكر العلماء ما في هذه اللفظة من لغات[١٢٢]، ونسبت هذه القراءة إلى ابن السميفع[١٢٣]، وإلى هارون[١٢٤]. وإلى الكسائي، وقبَّح الأخفش هذه اللغة لأنه }ليس في الكلام معه لام، كأنه يقرر رفعه بالابتداء كما يقال: (ويلٌ له){[١٢٥].

٦٤. قوله ﷻ: ﴿ وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ ﴾ [الإسراء: ٣١]، ووجدت: (خشيةُ) بالرفع، ونسبت إلى بعضهم[١٢٦] ولم أجد هذه القراءة في ما بين يدي من مصادر فضلا على أنني لم أجد لها تخريجا نحويا مما يترجح لدي أنها ليست قراءة.

٦٥. قوله ﷻ: ﴿ فَلَعَلَّكَ بَٰخِعٌ نَّفْسَكَ عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِمْ ﴾ [الكهف: ٦]، وقرئ: (باخعُ نفسِك)، بالإضافة وفتح الهمزة[١٢٧]، واختلف النحاة في أفضلية العمل أو الإضافة[١٢٨]. ونسبت الإضافة إلى زيد بن علي، وفتح الهمزة إلى ابن أبي عبلة[١٢٩].

٦٦. قوله ﷻ: ﴿ وَبَرًّۢا بِوَٰلِدَتِى وَلَمْ يَجْعَلْنِى جَبَّارًا شَقِيًّا ﴾ [مريم: ٣٢]، وقرئ: (وَبِرٍّ)، بالجرّ وكسر الباء، بالعطف على الجار والمجرور من قوله ﷻ: ﴿ بِٱلصَّلَوٰةِ ﴾[١٣٠] }و يقرا بكسر الباء أي ذا بر لأن البر بالكسر مصدر{[١٣١]. والمرجّح أنها قراءة إذ وردت بلفظ (ويقرأ)، وإن لم تنسب إلى قارئ معين.

٦٧. قوله ﷻ: ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ [طه: ٥]، وقرئ: (الرحمنِ)، بالجر على البدلية من (من)[١٣٢] في قوله ﴿ لِّمَن يَخْشَىٰ ﴾ [طه: ٣] وأجازها ولم ينسبها الكرماني[١٣٣]. ونسبت إلى جناح بن حبيش[١٣٤].

٦٨. قوله ﷻ: ﴿ وَوَٰعَدْنَٰكُمْ جَانِبَ ٱلطُّورِ ٱلْأَيْمَنَ ﴾ [طه: ٨٠]، وقرئ: (الأيمنِ)، بالجر على الإتباع أو على الجوار[١٣٥]، ونسبت إلى أحمد بن أبي عمرو[١٣٦]، وإلى الحسن[١٣٧].

٦٩. قوله ﷻ: ﴿ أَوَلَمْ تَأْتِهِم بَيِّنَةُ مَا فِى ٱلصُّحُفِ ٱلْأُولَىٰ ﴾ [طه: ١٣٣]، وقرئ: (بينةً)، بالنصب على أن تكون (ما) في محل رفع فاعل، و(بينة) حال مقدّم[١٣٨]، والمعنى: أوَلم تأتهم ما في الصحف الأولى مبيّنًا[١٣٩]، ونسبت هذه القراءة إلى الكسائي[١٤٠].

٧٠. قوله ﷻ: ﴿ هَٰذَا ذِكْرُ مَن مَّعِىَ وَذِكْرُ مَن قَبْلِى ﴾ [الأنبياء: ٢٤]، وقرئ: (ذِكرٌ مِن معي وذِكرٌ مِن قبلي)، }بالتنوين فيهما وبكسر الميم، أي: ذكر كائن من الذي معي{[١٤١]، وفي هذه القراءة شاهد نحوي على اسمية (مع) بدليل دخول (من) الجارة عليها، وحروف الجر لا تدخل إلا على الأسماء[١٤٢]. ونسبت هذه القراءة إلى يحيى بن يعمر وطلحة بن مصرف[١٤٣].

٧١. قوله ﷻ: ﴿ كُتِبَ عَلَيْهِ أَنَّهُۥ مَن تَوَلَّاهُ فَأَنَّهُۥ يُضِلُّهُۥ وَيَهْدِيهِ إِلَىٰ عَذَابِ ٱلسَّعِيرِ ﴾ [الحج: ٤]، وقرئ: (كَتَبَ)، بالبناء على الفاعلية، ونسبت إلى أبي البرهسم[١٤٤]. أي: كتب الله[١٤٥].

٧٢. قوله ﷻ: ﴿وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ﴾ [الحج: ٥]، ووجدت: (ويقَرَّ)، بالنصب وفتح القاف، لم أجد هذه القراءة فيما بين يدي من مصادر، فضلا على انني لم اجد لها تخريجا صرفيا وربما كانت فتح القاف لغة، وربما كانت (ويُقِرَّ في الأرحام)، بالنصب وكسر القاف من (اقّر) عطفا على (نبين) في قوله (لنبين لكم) ونسبت إلى المفضل بن عاصم[١٤٦] وإلى أبي السوار وأبي إسحاق السبيعي[١٤٧]. أو كانت (ويَقِرَّ في الأرحام) بالنصب وكسر القاف من (قّر) ونسبت إلى أبي زيد النحوي[١٤٨].

٧٣. قوله ﷻ: ﴿وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ﴾ [الحج: ١٨]، وقرئ: (حقًّا)، بالنصب على المصدر[١٤٩]، ونسبت هذه القراءة إلى ابن جبير[١٥٠].

٧٤. قوله ﷻ: ﴿وَشَجَرَةً تَخْرُجُ مِنْ طُورِ سَيْنَاءَ﴾ [المؤمنون: ٢٠]، وقرئ: (وشجرةٌ)، بالرفع، }وأجاز الفراء الرفع، لأنه لم يظهر الفعل بمعنى: وثمَّ شجرة{[١٥١]. ونسبت إلى نافع عن عاصم[١٥٢]، وإلى الشيرزي عن أبي جعفر[١٥٣].

٧٥. قوله ﷻ: ﴿كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ﴾ [النور: ٤١]، وقرئ: (عُلِم) }ويقرأ بضم العين وكسر اللام على ما لم يُسَمَّ فاعله و(صلاتُه وتسبيحُه) بالرفع{[١٥٤]، ونسبت إلى قتادة[١٥٥]، ونسبت إلى }اليماني (قد عُلّم) برفع العين وتشديد اللام (صلاته وتسبيحه) بالرفع فيهما{[١٥٦].

٧٦. قوله ﷻ: ﴿لَوْلَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونَ مَعَهُ نَذِيرًا﴾ [الفرقان: ٧]، وقرئ: (فيكونُ) }بالرفع وهو معطوف على ما قبله وليس بجواب استفهام{[١٥٧]، أي: إن الفاء هنا عاطفة، وليست سببية ناصبة، والعطف على الفعل (أُنْزِلَ) الماضي الواقع موقع المضارع، أي: لا ينزل إليه ملك[١٥٨]. ونسبت هذه القراءة إلى أبي معاذ[١٥٩].

٧٧. قوله ﷻ: ﴿لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ﴾ [الروم: ٤]، وقرئ: (من قبلٍ ومن بعدُ)، بخفض الأولى مع التنوين، وضم الثانية بلا تنوين، ونسبها الكسائي إلى بعض بني أسد[١٦٠].

٧٨. قوله ﷻ: ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ مَنْ يَأْتِ مِنْكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ﴾ [الأحزاب: ٣٠]، وقرئ: (يُضَاعِفْ)، بالبناء للمعلوم، نسبت هذه القراءة إلى محبوب عن أبي عمرو[١٦١]، ونسبها الكرماني إلى محبوب عن أبي عمرو، (نضاعفْ) بالنون والجزم،

ونصب (العذاب) على المفعولية(١٦٢). والأرجح- والله أعلم- قراءة الياء والجزم ونصب (العذاب) لأن فعل الشرط للغائب وهو قوله (من يأتِ) فيكون الجواب ايضا للغائب.

٧٩. قوله ﷻ: ﴿وَامْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِن وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَن يَسْتَنكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأحزاب: ٥٠]، وقرئ: }(وامرأةٌ مؤمنةٌ) يقرأ بالرفع والتنوين فيهما على الابتداء والخبر (خالصة) بالرفع{(١٦٣). ونسبت إلى ابن أبي عبلة(١٦٤).

٨٠. قوله ﷻ: ﴿وَبَدَّلْنَاهُم بِجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتَيْنِ ذَوَاتَيْ أُكُلٍ خَمْطٍ وَأَثْلٍ وَشَيْءٍ مِّن سِدْرٍ قَلِيلٍ﴾ [سبأ: ١٦]، وقرئ: (وأثلاً وشيئًا)، بالنصب فيهما على البدلية من قوله: (جنتين) المنصوبة على المفعولية، أي: بدلناهم أثلاً(١٦٥). أو على العطف على (جنتين) المنصوبة(١٦٦). ونسبت هذه القراءة إلى الفضل بن إبراهيم(١٦٧).

٨١. قوله ﷻ: ﴿قُل لَّكُم مِّيعَادُ يَوْمٍ لَّا تَسْتَأْخِرُونَ عَنْهُ سَاعَةً وَلَا تَسْتَقْدِمُونَ﴾ [سبأ: ٣٠]، وقرئ: (ميعادٌ يومٌ)، }بالرفع والتنوين فيهما، والوجه أن يكون بدلاً من (ميعاد)، ويكون الميعاد زمانًا، ويجوز أن يكون خبر لمبتدأ محذوف، أي: هو يوم{(١٦٨)، ونفى هذه القراءة مكي القيسي قائلاً: }ويجوز في الكلام (ميعاد يوم) منونين مرفوعين ببدل الثاني من الأول{(١٦٩). ونسبت هذه القراءة إلى طلحة(١٧٠)، مما يدل على وَهْمِ مكي.

٨٢. قوله ﷻ: ﴿فَأُولَٰئِكَ لَهُمْ جَزَاءُ الضِّعْفِ﴾ [سبأ: ٣٧]، وقرئ: (جزاءٌ الضعفَ)، بالرفع والتنوين في (جزاء)، والنصب في (الضعف) على إعمال الجزاء فيه، أي: لهم أن يجزون الضعف(١٧١)، أو على إضمار: أعني الضعف، ونسبت هذه القراءة إلى قتادة(١٧٢)، وإلى الضحّاك(١٧٣).

٨٣. قوله ﷻ: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا﴾ [فاطر: ١]، وقرئ: (جَعَلَ الملائكةَ)، على المضي في (جعل)، ونصب (الملائكة) على المفعولية(١٧٤)، ونسبت هذه القراءة إلى يحيى بن يعمر(١٧٥)، وإلى خليل بن نشيط(١٧٦)، وإلى ابن يعمر وخليل بن نشيط(١٧٧).

٨٤. قوله ﷻ: ﴿وَإِن تَدْعُ مُثْقَلَةٌ إِلَىٰ حِمْلِهَا لَا يُحْمَلْ مِنْهُ شَيْءٌ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ﴾ [فاطر: ١٨]، وقرئ: (ذو)، بالواو، و(كان) هنا تامة بمعنى: وقع(١٧٨)، ونسبت هذه القراءة إلى اليماني والضحاك(١٧٩).

٨٥. قوله ﷻ: ﴿وَلَا يَحِيقُ ٱلْمَكْرُ ٱلسَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِۦ﴾ [فاطر: ٤٣]، وقرئ: (يُحِيقُ المَكْرَ السَّيِّءَ)، بضم الياء في (يحيق)، ونصب (المكر) و(السيء)، ونسبت هذه القراءة إلى زيد بن علي[١٨٠].

٨٦. قوله ﷻ: ﴿إِنَّكُمْ لَذَآئِقُواْ ٱلْعَذَابِ ٱلْأَلِيمِ﴾ [الصافات: ٣٨]، وقرئ: (العذابَ الأليمَ)، بالنصب فيهما }والوجه أنه سكّن نون (ذائقون) للوقف، ثم وصل، فالتقى ساكنان، فحذفت النون لذلك{[١٨١]. ونصب (العذاب) على المفعولية لاسم الفاعل، ونصب (الأليم) على النعت، أو حذفت نون (ذائقون) استخفافًا للإضافة[١٨٢]، ونفى النحاس ومكي هذه القراءة، ووجّهاها نحو الجواز في الكلام، أي: في العربية[١٨٣]، ووهما في ذلك لأنها نسبت إلى أبي السمّال[١٨٤]. ووجدت في بعض كتب التفاسير منسوبة إلى أبي السمّال وأبان عن ثعلبة عن عاصم[١٨٥]، وفي بعضها الآخر ذكرت غير منسوبة[١٨٦]. وهذا فضلاً عن أنها ووجدت في بعض كتب القراءات الشاذة كما أسلفنا مما يرجّح أنها قراءة.

٨٧. قوله ﷻ: ﴿وَلَدَ ٱللَّهُ وَإِنَّهُمْ لَكَٰذِبُونَ﴾ [الصافات: ١٥٢]، وقرئ: (ولدُ اللهِ)، برفع الدال والإضافة، ونسبت إلى الضحاك[١٨٧].

٨٨. قوله ﷻ: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ﴾ [ص: ٢٩]، وقرئ: (مباركًا)، بالنصب، ونسبت هذه القراءة إلى ابن عمير[١٨٨].

٨٩. قوله ﷻ: ﴿قَالَ فَٱلْحَقُّ وَٱلْحَقَّ أَقُولُ﴾ [ص: ٨٤]، وقرئ: (فالحقِّ والحقِّ)، بالجر فيهما، أما جر الأول على القسم، لأن الفاء بمعنى: الباء التي للقسم، وجواب القسم (لأملأنَّ)، وأما جر الثاني فعلى تكرر القسم بحرفه[١٨٩]، أو أن الأول جُرَّ لأنه }مقسم به قد أضمر حرف قسمه كقولك: (الله لأفعلنَّ والحق أقول)، أي: ولا أقول إلا الحق، على حكاية لفظ المقسم به، ومعناه التوكيد والتشديد{[١٩٠]، أو أن }الأول مجرور بواو القسم محذوفة تقديره: فوالحق، و(الحق) معطوفة عليه، كما تقول: (والله والله لأقومنَّ){[١٩١]. وغلّط هذه الآراء النحوية المبرّد، ولم يُجز جَرّ الأول بحرف مضمر، لأن حروف القسم لا تضمر[١٩٢]، وأميل إلى مَن قال في جر الأول إلى الرأي الأول، وهو أن الفاء تكون بدلاً من واو القسم، وورد في الشواهد ما يؤيد ذلك كقول امرئ القيس:

فَمِثْلِكِ حُبلى قَد طَرَقتُ وَمُرضِعٍ ... فَأَلهَيتُها عَن ذي تَمائِمَ مُحوِلِ

بالجر على القسم[١٩٣]. ونسبت هذه القراءة إلى عيسى بن عمر[١٩٤]، وإلى مجاهد[١٩٥]، وإلى ابن السميقع وطلحة بن مصرف[١٩٦]، وإلى الحسن وعيسى وعبد الرحمن بن أبي حماد عن أبي بكر[١٩٧].

٩٠. قوله تعالى: ﴿ أَلَيْسَ ٱللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُۥ ﴾ [الزمر: ٣٦]، وقرئ: (بكافي عبدِهِ)، على الإضافة[١٩٨]، ولم تنسب هذه القراءة إلى قارئ، ونسبها النحاس إلى بعض العرب[١٩٩]. وهذا يدل على أن هذه القراءة موافقة للعربية، وقد قرئ بها إلا أنها لم تنسب.

٩١. قوله تعالى: ﴿ وَيَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ تَرَى ٱلَّذِينَ كَذَبُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ وُجُوهُهُم مُّسْوَدَّةٌ ﴾ [الزمر: ٦٠]، وقرئ: (وجوهَهُم مسودةً)، بالنصب فيهما على البدلية[٢٠٠]، ولم تنسب هذه القراءة، وأجيزت نحويًّا على أن (وجوههم) بدل من (الذين)[٢٠١]، و(مسودة) حال، }وأجاز الفراء نصبهما على التكريرِ ج[٢٠٢]. وقد قرئ بها مما يدل على أنها قراءة.

٩٢. قوله تعالى: ﴿ قُلْ أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ تَأْمُرُوٓنِّىٓ أَعْبُدُ أَيُّهَا ٱلْجَـٰهِلُونَ ﴾ [الزمر: ٦٤]، وقرئ: (أعبدَ)، بالنصب، أي: أن أعبدَ[٢٠٣]، ولم تنسب هذه القراءة وقد قرئ بها مما يدل على أنها قراءة.

٩٣. قوله تعالى: ﴿ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَـٰسِرِينَ ﴾ [الزمر: ٦٥]، وقرئ: (عملَك)، بالنصب[٢٠٤]، أي: ليحبطن الله عملك[٢٠٥]، ولم تنسب هذه القراءة إلى قارئ، وقد قرئ بها مما يدل على أنها قراءة.

٩٤. قوله تعالى: ﴿ رَفِيعُ ٱلدَّرَجَـٰتِ ذُو ٱلْعَرْشِ ﴾ [غافر: ١٥]، وقرئ: (رفيعَ)، بالنصب على الحال[٢٠٦]. ويجوز نصبه على المدح[٢٠٧]، ونسبت هذه القراءة إلى بعض القراء[٢٠٨]. مما يترجّح أنها قراءة ولو لم يقرّها الطبري والأخفش[٢٠٩].

٩٥. قوله تعالى: ﴿ وَأَنذِرْهُمْ يَوْمَ ٱلْـَٔازِفَةِ إِذِ ٱلْقُلُوبُ لَدَى ٱلْحَنَاجِرِ كَـٰظِمِينَ ﴾ [غافر: ١٨]، وقرئ: (كاظمون)، بالرفع[٢١٠] على الابتداء، كما أجازها الكسائي[٢١١]، ونسبت هذه القراءة إلى الحسن[٢١٢].

٩٦. قوله تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ زُيِّنَ لِفِرْعَوْنَ سُوٓءُ عَمَلِهِۦ وَصُدَّ عَنِ ٱلسَّبِيلِ ﴾ [غافر: ٣٧]، وقرئ: (زَيَّنَ... سوءَ)، على البناء للمعلوم، ونصب (سوء) على المفعوليّة، أي: زَيَّنَ الشيطانُ له ذلك[٢١٣]، ونسبت هذه القراءة إلى ابن أبي عبلة وكرداب[٢١٤].

٩٧. قوله ﷻ: ﴿ إِذِ ٱلۡأَغۡلَٰلُ فِيٓ أَعۡنَٰقِهِمۡ وَٱلسَّلَٰسِلُ يُسۡحَبُونَ ﴾ [غافر: ٧١]، وقرئ: (والسلاسلِ)، بالجر على معنى: وفي السلاسل يُسحبون[٢١٥]، ونسبت هذه القراءة إلى كرداب[٢١٦]، وإلى يعقوب بمعنى: إن الأغلال تحيط بأعناقهم وكذلك السلاسل، عطفًا على تأويل (الأغلال)[٢١٧].

٩٨. قوله ﷻ: ﴿ وَيَوۡمَ يُحۡشَرُ أَعۡدَآءُ ٱللَّهِ إِلَى ٱلنَّارِ فَهُمۡ يُوزَعُونَ ﴾ [فصلت: ١٩]، وقرئ: (يَحشُرُ أعداءَ)، بالبناء للمعلوم، و(أعداء) نصب على المفعولية، ونسبت إلى قطيب[٢١٨].

٩٩. قوله ﷻ: ﴿ وَيَعۡفُ عَن كَثِيرٖ (٣٤) وَيَعۡلَمَ ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ ﴾ [الشورى: ٣٤- ٣٥]، وقرئ: (ويعلمُ)، بالرفع على القطع[٢١٩] والاستئناف، لأنه جاء بعد الجزاء أو على أنه خبر لمبتدأ محذوف[٢٢٠]، ونسبت هذه القراءة إلى نافع وابن عامر[٢٢١]، ونسبها بعضهم إلى أهل المدينة من دون تحديد[٢٢٢].

١٠٠. قوله ﷻ: ﴿ ظَلَّ وَجۡهُهُۥ مُسۡوَدّٗا وَهُوَ كَظِيمٌ ﴾ [الزخرف: ١٧]، وقرئ: (وجهُهُ مسودٌّ)، على أن اسم (ظل) ضمير مستتر، وجملة (وجهه مسود) من المبتدأ والخبر في محل نصب خبر (ظل)[٢٢٣]، ونسبت هذه القراءة إلى اليماني[٢٢٤].

١٠١. قوله ﷻ: ﴿ سَتُكۡتَبُ شَهَٰدَتُهُمۡ وَيُسۡـَٔلُونَ ﴾ [الزخرف: ١٩]، وقرئ: (سيَكْتُبُ شهادتَهُم)، بالياء على البناء للمعلوم، ونصب (شهادتهم) على المفعولية، أي: سيكتب اللهُ شهادتَهم[٢٢٥]، وأجاز الزجّاج هذه القراءة من الناحية النحوية[٢٢٦]، ولم تنسب هذه القراءة إلى قارئ، إلا أنها قرئ بها ووافقت العربية.

١٠٢. قوله ﷻ: ﴿ فَلَوۡلَآ أُلۡقِيَ عَلَيۡهِ أَسۡوِرَةٞ مِّن ذَهَبٍ ﴾ [الزخرف: ٥٣]، وقرئ: (أَلْقَى... أسورةً)، بالبناء للمعلوم ونصب (أسورة) على المفعولية، ونسبت هذه القراءة إلى أبي البرهسم[٢٢٧].

١٠٣. قوله ﷻ: ﴿ فِيهَا يُفۡرَقُ كُلُّ أَمۡرٍ حَكِيمٍ ﴾ [الدخان: ٤]، وقرئ: (نُفرِّقُ كلَّ)، بالنون والبناء للمعلوم، ونصب (كل) على المفعولية، ونسبت هذه القراءة إلى زيد بن علي[٢٢٨].

١٠٤. قوله ﷻ: ﴿ وَفِي خَلۡقِكُمۡ وَمَا يَبُثُّ مِن دَآبَّةٍ ءَايَٰتٞ لِّقَوۡمٖ يُوقِنُونَ (٤) وَٱخۡتِلَٰفِ ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ ﴾ [الجاثية: ٤- ٥]، وقرئ: (واختلافُ)، بالرفع، ونسبت إلى اليماني[٢٢٩]، وأجاز الفراء هذه القراءة من الناحية النحوية[٢٣٠]. فيكون الرفع على الاستئناف أو على العطف.

١٠٥. قولــه ﷻ: ﴿ رِيحٌ فِيهَا عَذَابٌ أَلِيمٌ ۝٢٤ تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا ﴾ [الأحقــاف: ٢٤- ٢٥]، وقــرئ: (يُدمرُ كلُّ)، بالياء ورفع (كل) على الفاعلية، أي: إن العذاب يدمر كل شيء، وليست الريح في قراءة (تدمر كل شيء)، ونسبت هذه القراءة إلى ابن عمير وزيد بن علي[٢٣١].

١٠٦. قولــه ﷻ: ﴿ فَهَلْ يُهْلَكُ إِلَّا الْقَوْمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ [الأحقــاف ٣٥]، وقــرئ: (نَهلـكُ إلاَّ القــومَ)، بـالنون، والبنـاء للمعلـوم، ونصـب (القـوم) علـى المفعوليـة، ونسـبت هـذه القـراءة إلـى الحسن[٢٣٢].

١٠٧. قولـه ﷻ: ﴿ قُتِلَ الْخَرَّاصُونَ ﴾ [الذاريـات: ١٠]، وقـرئ: (قَتَلَ الخَرَّاصـين)، بالبنـاء للمعلـوم، ونصب (الخراصين) على المفعولية، والتقدير: قتل اللهُ الخراصين، ونسبت هذه القراءة إلى سعيد بن جبير[٢٣٣].

١٠٨. قولـه ﷻ: ﴿ وَتَضْحَكُونَ وَلَا تَبْكُونَ ﴾ [الـنجم:٦٠]، وقـرئ: (وتضـحكُنَّ)، بـالجزم، ونسـبت هـذه القراءة إلى أُبيّ وابن مسعود[٢٣٤]. ولم أجد وجهًا نحويا لهذه القراءة فيما بين يدي من مصادر.

١٠٩. قوله ﷻ: ﴿ وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ ﴾ [القمر: ٥٠]، وقرئ: (واحدةً)، بالنصب على الاستثناء، ونسبت هذه القراءة إلى الفرّاء[٢٣٥].

١١٠. قولـه ﷻ: ﴿ فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴾ [الـرحمن: ١٣]، وقـرئ: (فبـأيٍّ)، بـالتنوين ونسـبت إلى أبي الدنيان الأعرابي[٢٣٦] وإلى أبي اليسار[٢٣٧].

١١١. قولـه ﷻ: ﴿ وَفَاكِهَةٍ كَثِيرَةٍ ﴾ [الـواقعة: ٣٢]، وقـرئ: (وفاكهـةٌ)، بـالرفع علـى أنهـا خبـر والتقدير: وهي فاكهة، ونسبت هذه القراءة إلى زيد بن علي[٢٣٨].

١١٢. قولـــه ﷻ: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ ﴾ [الممتحنـــة: ١٠]، وقـــرئ: (مهاجراتٌ)، بالرفع أي: هن مهاجرات، ونسيت هذه القراءة إلى بعض القرّاء[٢٣٩].

١١٣. قولــه ﷻ: ﴿ رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ ﴾ [الطــلاق: ١١]، وقــرئ: (رســولٌ)، بــالرفع علــى الاستئناف، أي: هو رسول[٢٤٠]، وردّ النحّاس هذه القراءة بقوله: }ويجوز في غير القرآن رفع (رسول)، لأن قول (ذكرًا) رأس آية، والاستئناف بعد مثل هذا أحسن{[٢٤١]، ووهم النحاس في هذا، وتحقق أنها نسبت إلى ابن أبي عبلة[٢٤٢]، ونسبت إلى أبي الحصين

وخلف بن جوشب[٢٤٣]، هذا فضلاً على ورودها غير منسوبة في كتب التفاسير، والقراءات الأخرى كما أسلفنا مما يترجّح أنها قراءة.

١١٤. قوله ﷻ: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ وَأَهۡلِيكُمۡ نَارٗا ﴾ [التحريم: ٦]، وقرئ: (وأهلوكم)، بالرفع، لم أجد لهذه القراءة توجيهًا نحويًّا فيما بين يدي من مصادر، إلا أنها نسبت إلى أبي معاذ ووكيع[٢٤٤].

١١٥. قوله ﷻ: ﴿ يَوۡمَ يَقُومُ ٱلنَّاسُ لِرَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴾ [المطففين: ٦]، وقرئ: (يومِ)، بالجر على البدلية، وأجاز النحاس جر (يوم) في العربية على البدل، أي: إنه استبعد القراءة[٢٤٥]، والأرجح أنها قراءة إذ نسبت إلى أبي معاذ والجر على النعت أو البدلية من قوله: (ليوم عظيم)[٢٤٦].

١١٦. قوله ﷻ: ﴿ إِن كُلُّ نَفۡسٖ لَّمَّا عَلَيۡهَا حَافِظٞ ﴾ [الطارق: ٤]، وقرئ: (إنَّ كلَّ)، بتشديد (إن) ونصب (كلّ) على أنه اسم (إنّ)، وكسر اللام المتصلة بـ(ما) الزائدة، وجملة (لما عليها حافظ) خبر (إنّ)[٢٤٧]. ونسبت هذه القراءة إلى الضحاك[٢٤٨] وإلى هارون[٢٤٩].

١١٧. قوله ﷻ: ﴿ لَّا تَسۡمَعُ فِيهَا لَٰغِيَةٗ ﴾ [الغاشية: ١١]، وقرئ: (تُسمع فيها لاغيةً)، بضم التاء، ونصب (لاغية) على المفعول الثاني، أي: لا تسمع الوجوه لاغية[٢٥٠]، وعدّ النحاس هذه القراءة من القراءات الشاذة، ولم ينسبها، ووجهها من ناحية المعنى[٢٥١]. ونسبت هذه القراءة إلى نافع[٢٥٢].

١١٨. قوله ﷻ: ﴿ فَكُّ رَقَبَةٍ ١٣ أَوۡ إِطۡعَٰمٞ ﴾ [البلد: ١٣- ١٤]، وقرئ: (فكُّ... أطعمُ)، برفع (فك) و(أطعم) على أنه فعل ماض[٢٥٣]، ونسبت إلى الثقفي والأعرج[٢٥٤].

١١٩. قوله ﷻ: ﴿ تَبَّتۡ يَدَآ أَبِي لَهَبٖ وَتَبَّ ﴾ [المسد: ١]، وقرئ: (أبو)، برفع (أبو)، ولم أجد لهذه القراءة توجيهًا نحويًّا فيما بين يدي من مصادر، إلا أنها نسبت إلى أبي معاذ[٢٥٥].

المبحث الثاني
القراءات القرآنية المجهولة القارئ

جمع المبحث القراءات القرآنية التي وجدت في بعض كتب اللغة والقراءات والتفسير، على أنها قراءة، ولم يتم التحقق من نسبتها إلى قارئ، فخالف بذلك شروط القراءة

الصحيحة، من حيث صحة السند، وإن أقرّ بعضها الدرس النحوي، فأهمل المبحث تلك القراءات، وبيّن موقفها من الدرس النحوي، وفيما يأتي بيان لها:

١. قوله ﷻ: ﴿ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾ [البقرة: ١٨٤]، ووجدت: (فعدةً)، بالنصب، وذكرها النحاس ونسبها النحَّاس إلى الكسائي فقال: }قال الكسائي: ويجوز (فعدةً)، أي: فليصم عدةً{[٢٥٦]، أي: إنها ليست بقراءة، ولم تذكرها كتب القراءات فيما بين يدي من مصادر، كما لم يصرح الكسائي بقراءتها بل ذكر (ويجوز) أي الجواز اللغوي مما يرجح انها ليست قراءة.

٢. قوله ﷻ: ﴿ شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ ﴾ [البقرة: ١٨٥]، ووجدت: (شهري رمضان)، بالإضافة، لم أجد هذه القراءة فيما بين يدي من مصادر، ووجدت قراءة (شهرِ رمضانُ) بالكسر، ونسبت إلى }أبان عن عاصم أنه قرأ (شهرِ) بكسر الراء (رمضانُ) برفع النون، يريد (شهري) ثم حذفت منه الياء اجتراء بكسر ما قبلها منها، فيكون (شهر) في موضع الرفع بالابتداء والخبر (رمضان){[٢٥٧].

٣. قوله ﷻ: ﴿ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ ﴾ [البقرة: ١٩٦]، ووجدت: (فمن لم يجد فصيامَ)، بالنصب، ولم أجد هذه القراءة فيما بين يدي من مصادر، كما لم أجد لها وجها نحويا.

٤. قوله ﷻ: ﴿ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ اللَّهِ ﴾ [البقرة: ٢١٧]، ووجدت: (والمسجدُ الحرامُ)، بالرفع فيهما، لم أجد هذه القراءة فيما بين يدي من مصادر كما لم اجد لها وجها نحويا.

٥. قوله ﷻ: ﴿ وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ ﴾ [البقرة: ٢٣٧]، ووجدت: (فنصفَ)، بالنصب، وهذه ليست قراءة كما يبدو من كلام النحاس، إذ قال: }ويجوز النصب في غير القرآن، أي: فأدّوا نصف ما فرضتم{[٢٥٨]. وكذلك ما نقله الكرماني عن الزجّاج أنها لغة لبعض العرب[٢٥٩]. ومن هنا يتضح أن هذه القراءة ليست بقراءة، ولم أجد لها قارئًا فيما بين يدي من المصادر.

٦. قوله ﷻ: ﴿ قَالُوا وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِن دِيَارِنَا ﴾ [البقرة: ٢٤٦]، ووجدت: (نقاتلُ)، بالرفع، لم أجد هذه القراءة فيما بين يدي من مصادر، كما لم أجد لها وجها نحويا.

٧. قوله ﷻ: ﴿ كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ ﴾ [آل عمران: ١٨٥]، ووجدت: (ذائقةَ الموتُ)، بنصب (ذائقة) ورفع (الموت)، لم أجد هذه القراءة فيما بين يدي من مصادر، كما لم اجد لها وجها نحويا.

٨. قوله ﷻ: ﴿ وَكُلًّا وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْحُسْنَىٰ ﴾ [النساء: ٩٥]، ووجدت: (وكلُّ وعدِ)، بالرفع والإضافة، لم أجد هذه القراءة فيما بين يدي من مصادر، كما لم اجد لها وجها نحويا.

٩. قوله ﷻ: ﴿ مَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّ ﴾ [النساء: ١٥٧]، ووجدت: (اتباعُ الظنِّ)، بالضم والإضافة، ولم أجد هذه القراءة فيما بين يدي من مصادر، وذكرها النحاس من باب الجواز من الناحية اللغوية فقال: }وقد يجوز أن يكون (اتباع) في موضع رفع على البدل، أي ما لهم به من علم إلا اتباع الظن{[٢٦٠].

١٠. قوله ﷻ: ﴿ وَجَعَلَ مِنْهُمُ ٱلْقِرَدَةَ وَٱلْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ ٱلطَّٰغُوتَ ﴾ [المائدة: ٦٠]، ووجدت: (وعابدي الطاغوتِ)، لم أجد هذه القراءة فيما بين يدي من مصادر، كما لم اجد لها وجها نحويا.

١١. قوله ﷻ: ﴿ وَإِذَا سَمِعُوا۟ مَآ أُنزِلَ إِلَى ٱلرَّسُولِ تَرَىٰٓ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا۟ مِنَ ٱلْحَقِّ ﴾ [المائدة ٨٣]، ووجدت: (تُرِي أعينُهم)، لم أجد هذه القراءة فيما بين يدي من مصادر، كما لم أجد لها وجها نحويا.

١٢. قوله ﷻ: ﴿ وَلَقَدْ جِئْنَٰهُم بِكِتَٰبٍ فَصَّلْنَٰهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾ [الأعراف: ٥٢]، ووجدت: (هدىً ورحمةٌ)، بالرفع فيهما }ويجوز هدى ورحمة بالرفع{[٢٦١]، ولم أجد هذه القراءة فيما بين يدي من مصادر، وارجح أنها ليست بقراءة، إذ استعمل لفظ (ويجوز) الدال على الجواز اللغوي كما أسلفنا هذا فضلا على أنهم لم ينسبوها الى قارئ.

١٣. قوله ﷻ: ﴿ وَلَا تَمَسُّوهَا بِسُوٓءٍ فَيَأْخُذَكُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ [الأعراف: ٧٣]، ووجدت: (فيأخذُكم)، بالرفع، لم أجد هذه القراءة فيما بين يدي من مصادر، كما لم اجد لها وجها نحويا.

١٤. قوله ﷻ: ﴿ وَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِى ٱللَّهِ ﴾ [التوبة: ٣]، ووجدت: (اللهَ)، بنصب لفظ الجلالة، ولم أجد هذه القراءة فيما بين يدي من مصادر، كما لم اجد لها وجها نحويا.

١٥. قوله ﷻ: ﴿ لَا يَزَالُ بُنْيَٰنُهُمُ ٱلَّذِى بَنَوْا۟ رِيبَةً فِى قُلُوبِهِمْ إِلَّآ أَن تَقَطَّعَ قُلُوبُهُمْ ﴾ [التوبة: ١١٠]، ووجدت: (يقطع قلوبَهم)، بالياء والنصب، لم أجد هذه القراءة فيما بين يدي من مصادر.

١٦. قوله ﷻ: ﴿ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا مَكَانَكُمْ أَنتُمْ وَشُرَكَاؤُكُمْ﴾ [يونس: ٢٨]، ووجدت: (وشركاءَكم)، بالنصب، لم أجد هذه القراءة فيما بين يدي من مصادر.

١٧. قوله ﷻ: ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود: ١]، ووجدت: (أَحْكَمْتُ... فَصَّلْتُ)، على البناء للمعلوم، ولم أجد هذه القراءة فيما بين يدي من مصادر.

١٨. قوله ﷻ: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ﴾ [إبراهيم: ٢٤]، ووجدت: (كلمةٌ طيبةٌ)، بالرفع فيهما، ولم أجد هذه القراءة فيما بين يدي من مصادر، كما لم اجد لها وجها نحويا.

١٩. قوله ﷻ: ﴿سَرَابِيلُهُم مِّن قَطِرَانٍ وَتَغْشَىٰ وُجُوهَهُمُ النَّارُ﴾ [إبراهيم: ٥٠]، ووجدت: (تغشَ وجوهُهُم النارَ)، بالجزم ورفع (وجوه) على الفاعلية ونصب (النار) على المفعولية، لم أجد هذه القراءة فيما بين يدي من مصادر.

٢٠. قوله ﷻ: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ (٨٧)﴾ [الحجر: ٨٧]، ووجدت (والقرآنِ العظيمِ)، }ويجوز (والقران العظيم) بالجر فيهما{[262]، والأرجح أنها ليست بقراءة، وإن وردت في بعض المصادر، إلا أنها لم تنسب، وكذلك استعمل لفظ (ويجوز)[263]، الدال جواز الاستعمال اللغوي.

٢١. قوله ﷻ: ﴿وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا﴾ [النحل: ٥]، ووجدت: (والأنعامُ)، بالرفع على الابتداء، ولم أطّلع على هذه القراءة فيما بين يدي من مصادر، والمرجَّح أنها ليست بقراءة، وأنها جائزة من الناحية اللغوية، وصرّح بذلك النحّاس قائلا }ويجوز الرفع في غير القران{[264].

٢٢. قوله ﷻ: ﴿قَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ [النحل: ٢٤]، ووجدت: (أساطيرَ)، بفتح الراء، وكذلك هذه القراءة من المرجّح أنها ليست بقراءة، وأنها جائزة لغويًا، كما نقل الكرماني عن ابن الانباري قائلا: }وقال ابن الانباري: ويجوز (أساطير) بفتح الراء{[265].

٢٣. قوله ﷻ: ﴿وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُ فِي ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ﴾ [النحل: ١٢٧]، ووجدت: (ولا تكنْ)، بإثبات النون، لم أجد هذه القراءة فيما بين يدي من مصادر، كما لم أجد لها وجهًا نحويًا.

٢٤. قوله ﷻ: ﴿لِّيُنذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِّن لَّدُنْهُ وَيُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الكهف: ٢]، ووجدت: (ويبشّرُ)، بالرفع، لم أجد هذه القراءة فيما بين يدي من مصادر، كما لم أجد لها وجها نحويا.

٢٥. قوله ﷻ: ﴿فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ عَلَىٰ مَآ أَنفَقَ فِيهَا﴾ [الكهف: ٤٢]، ووجدت: (تقلُّبُ) بالرفع، لم أجد هذه القراءة فيما بين يدي من مصادر.

٢٦. قوله ﷻ: ﴿فَأَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ بِجُنُودِهِۦ﴾ [طه: ٧٨]، وقرئ: (وجنودُهُ)، بالرفع والعطف، لم أجد هذه القراءة فيما بين يدي من مصادر.

٢٧. قوله ﷻ: ﴿هَٰذَا ذِكْرُ مَن مَّعِىَ وَذِكْرُ مَن قَبْلِى﴾ [الأنبياء: ٢٤]، ووجدت: (ذِكرُ مَن معي وذِكرٌ مِن قبلي)، بضم (ذكر) الأولى وتنوين (ذكر) الثانية وبفتح الميم الأولى من (من) وكسر الميم الثانية، لم أجد هذه القراءة فيما بين يدي من مصادر وربما كانت (هذا ذكر من معي وذكر من قبلي) ونسبت الى ابن يعمر[٢٧٠].

٢٨. قوله ﷻ: ﴿وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُۥدَ ٱلْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَٱلطَّيْرَ﴾ [الأنبياء: ٧٩]، ووجدت: (والطيرُ)، برفع الراء[٢٦٦] بالعطف على مضمر على تقدير: هن يسبحن والطير[٢٦٧]. والمرجّح أن هذه ليست بقراءة إذ لم تنسب إلى قارئ ونقل الكرماني عن الزجاج قائلا: }يجوز (يسبحن والطير) برفع الراء ، ذكره الزجاج{[٢٦٨]، وهذا ما يدل على الصحة اللغوية.

٢٩. قوله ﷻ: ﴿وَتَرَى ٱلنَّاسَ سُكَٰرَىٰ﴾ [الحج: ٢]، ووجدت: (ويُرى الناسُ)، بالياء والبناء للمجهول[٢٦٩]، ولم تنسب هذه القراءة، والمرجّح أنها ليست بقراءة، وأجاز الزجّاج هذا الاستعمال لغويًّا كما نقل الكرماني عن الزجاج قائلا: }قال الزجاج ويجوز (و يرى) بالياء وضمه (الناس) رفع{[٢٧٠].

٣٠. قوله ﷻ: ﴿ذَٰلِكَ وَمَن يُعَظِّمْ شَعَٰٓئِرَ ٱللَّهِ فَإِنَّهَا مِن تَقْوَى ٱلْقُلُوبِ﴾ [الحج: ٣٢]، ووجدت: (القلوبُ)، بالرفع، لم أجد فيما بين يدي من مصادر، كما لم اجد لها وجها نحويا.

٣١. قوله ﷻ: ﴿وَٱلْبُدْنَ جَعَلْنَٰهَا لَكُم مِّن شَعَٰٓئِرِ ٱللَّهِ﴾ [الحج: ٣٦]، وجدت: (والبدنُ)، بالرفع، لم أجد هذه القراءة فيما بين يدي من مصادر.

٣٢. قوله ﷻ: ﴿فَسْـَٔلِ ٱلْعَآدِّينَ﴾ [المؤمنون: ١١٣]، ووجدت: (العاديين)، بتثنية (العادين) وهم القدماء، ولم تنسب هذه القراءة، بل أدرجت في بعض كتب القراءات على أنها لغة[٢٧١]. وهو الأرجح.

٣٣. قوله ﷻ: ﴿وَهُم مِّن فَزَعٍ يَوْمَئِذٍ ءَامِنُونَ﴾ [النمل: ٨٩]، ووجدت: (فزعِ يومِئذٍ)، بالتنوين مع كسر الميم، ولم أجد هذه القراءة فيما بين يدي من مصادر، وأرجّح أنها ليست بقراءة، إذ لا

يجوز مع التنوين إلا النصب، لأن التنوين لا يجتمع مع الاضافة، ويثبت ذلك قراءة الكوفيين عن عاصم وحمزة والكسائي في أنهم قرأوا: (من فزعٍ يومَئذٍ)، بالتنوين مع النصب(٢٧٢).

٣٤. قوله ﷻ: ﴿لِلَّهِ ٱلۡأَمۡرُ مِن قَبۡلُ وَمِنۢ بَعۡدُۚ﴾ [الروم: ٤]، ووجدت: (مِن قبلِ مِن بعدِ)، بالكسر فيهما، لم أجد هذه القراءة فيما بين يدي من مصادر.

٣٥. قوله ﷻ: ﴿فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ ٱلۡجِنُّ أَن لَّوۡ كَانُواْ يَعۡلَمُونَ ٱلۡغَيۡبَ مَا لَبِثُواْ فِي ٱلۡعَذَابِ ٱلۡمُهِينِ﴾ [سبأ: ١٤]، ووجدت: (تَبَينت)، بالبناء للمعلوم، لم أجد هذه القراءة فيما بين يدي من مصادر، بل وجدت قراءة (تُبينت الجنُّ)، بالبناء على المجهول ونسبت إلى ابن عباس(٢٧٣). واستبعد أن تكون الأولى قراءة؛ لأن (الجنّ) لا يجوز نصبها، فهي إما فاعل (تبين) وإما نائب فاعل في حالة بناء الفعل (تبين) للمجهول، ففي الحالتين لا يجوز في (الجن) إلا الرفع.

٣٦. قوله ﷻ: ﴿وَإِن نَّشَأۡ نُغۡرِقۡهُمۡ فَلَا صَرِيخَ لَهُمۡ وَلَا هُمۡ يُنقَذُونَ﴾ [يس: ٤٣]، وقرئ: (صريخٌ)، بالرفع والتنوين، لم أجد هذه القراءة فيما بين يدي من مصادر، وإن كان لها وجه في العربية على أن (لا) نافية عاملة عمل (ليس) الا ان هذا الوجه يتنافى مع سياق الاية الدالة على نفي جنس الصريخ لانه متعلق بالاخرة.

٣٧. قوله ﷻ: ﴿ٱلنَّارُ يُعۡرَضُونَ عَلَيۡهَا غُدُوّٗا وَعَشِيّٗاۖ﴾ [غافر: ٤٦]، ووجدت: (النارَ)، بالنصب، وأجيزت هذه القراءة نحويًا، وعلَّلها الفرَّاء بذكر العائد واتصال المعنى(٢٧٤)، ولم تنسب هذه القراءة، ولم يستعمل عند ذكرها في كتب القراءات وغيرها كلمة (وقرئ)، بل استعملوا كلمة (ويجوز) كما في قولهم }ويجوز (النار يعرضون) بنصب الراء{(٢٧٥) مما يترجح عندي أنها ليست بقراءة.

٣٨. قوله ﷻ: ﴿لِيَجۡزِيَ قَوۡمَۢا بِمَا كَانُواْ يَكۡسِبُونَ﴾ [الجاثية: ١٤]، ووجدت: (ليُجزَى قَومُ)، بالرفع على البناء للمجهول، ورفع (قوم) على نيابة الفاعل، لم أجد هذه القراءة فيما بين يدي من مصادر، والقراءة المشهورة في هذا النص قراءة أبي جعفر: (ليُجزى قومًا) بالنصب والبناء للمجهول(٢٧٦)، على جواز إقامة غير المفعول مقام الفاعل بوجود الفاعل، وأجازه الكوفيون والأخفش(٢٧٧). فيكون التقدير: يجزي الثواب قومًا(٢٧٨)، ووجّه الفراء هذه القراءة قائلاً: }فإنْ كان أضمر في (يجزى) فعلاً يقع به الرفع، كما تقول: (أعطي ثوبًا ليجزى ذلك الجزاء قومًا) فهو وجه{(٢٧٩). واستبعد هذا الوجه الطبري(٢٨٠)، فتكون هذه القراءة

من القراءات القرآنية غير السبعية التي أضافت قاعدة نحوية إلى القواعد النحوية المشهورة التي اعتمدها النحاة. وإذا رجعنا إلى نصّنا فهو بعيد عن هذا الخلاف النحوي، فقد جاء موافق للعربية إلا أنه افتقر إلى السند، مما يترجح انه ليس بقراءة.

٣٩. قوله ﷻ: ﴿وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَن يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ﴾ [محمد: ٤]، ووجدت: (تُضَلَّ أعمالُهم)، بالبناء للمجهول، ورفع (أعمالهم) على نيابة الفاعل، ولم أجد هذه القراءة فيما بين يدي من مصادر.

٤٠. قوله ﷻ: ﴿وَأَنْهَارٌ مِّنْ خَمْرٍ لَّذَّةٍ لِّلشَّارِبِينَ﴾ [محمد: ١٥]، ووجدت: (لذةً)، بالنصب على المصدر، وتجوز عند أهل اللغة، ولم تنسب هذه القراءة، ولم أجدها في كتب القراءات إلا بلفظ (يجوز) كما في قولهم }ويجوز (من خمر لذة) بالرفع والنصب{[٢٨١] الدال على أن لها وجهًا نحويًّا، مما يرجّح أنها ليست بقراءة.

٤١. قوله ﷻ: ﴿وَأَنْهَارٌ مِّنْ خَمْرٍ لَّذَّةٍ لِّلشَّارِبِينَ﴾ [محمد: ١٥]، وقرئ: (لذةٌ)، بالرفع على أنه خبر لمبتدأ محذوف تقديره: هي لذةٌ، ما قيل في النصب يقال في الرفع، أي: إنها ليست بقراءة على الأرجح.

٤٢. قوله ﷻ: ﴿مَّنَّاعٍ لِّلْخَيْرِ مُعْتَدٍ مُّرِيبٍ﴾ [ق: ٢٥]، ووجدت: (مريبًا)، بالنصب على الحال، لم أجد هذه القراءة فيما بين يدي من مصادر، كما لم اجد لها وجها نحويا.

٤٣. قوله ﷻ: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُم بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ [الطور: ٢١]، وقرئ: (ذُريتُهُم)، بالرفع والإفراد، وضم الذال، لم أجد هذه القراءة فيما بين يدي من مصادر، ووجدت قراءة: (ذُرياتُهم)، بالرفع والجمع وضم الذال، ونسبت إلى ابن عامر ويعقوب[٢٨٢]، وبالرفع والجمع وكسر الذال، ونسبت إلى الضحاك[٢٨٣].

٤٤. قوله ﷻ: ﴿خُشَّعًا أَبْصَارُهُمْ﴾ [القمر: ٧]، وقرئ: (خشّعٌ)، بالرفع على أن (خشع) خبر مقدم، ولم أجد هذه القراءة فيما بين يدي من مصادر، إلا أن لها وجهًا لغويًّا كما أسلفنا، واشتهر عند أهل اللغة هذا التعبير }ولو كان في غير القرآن جاز الرفع على التقديم والتأخير{[٢٨٤] مما يرجّح أنها ليست بقراءة.

٤٥. قوله ﷻ: ﴿يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شُوَاظٌ مِّن نَّارٍ وَنُحَاسٌ فَلَا تَنتَصِرَانِ﴾ [الرحمن: ٣٥]، وقرئ: (ونحاسًا)، بالنصب، ولم أجد هذه القراءة فيما بين يدي من مصادر، وكذا لم أجد لها وجهًا لغويًّا،

ووجدت قراءة من قرأ: (يُرْسِلُ عليكما شواظًا من نارٍ ونحاسًا)، على البناء للمعلوم، ونصب (شواظ) على المفعولية، ونصب (نحاس) على العطف، أي: يرسل اللهُ عليكما شواظًا من نار ونحاسًا. ونسبت هذه القراءة إلى زيد بن علي(٢٨٥).

٤٦. قوله ﷻ: ﴿ وَدُّوا لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ ﴾ [القلم: ٩]، ووجدت: (فيدهنوا)، بالنصب، ولم أجد هذه القراءة فيما بين يدي من مصادر.

٤٧. قوله ﷻ: ﴿ وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ ﴾ [الحاقة: ٤٤]، وقرئ: (تُقُوِّل علينا بعضُ)، على البناء للمجهول، ورفع (بعض) على أنها نائب فاعل، ولم أجد هذه القراءة فيما بين يدي من مصادر.

٤٨. قوله ﷻ: ﴿ إِنْ كُلُّ نَفْسٍ لَمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ ﴾ [الطارق: ٤]، وقرئ: (أنّ كلّ)، بفتح همزة (إن)، لم أجد لهذه القراءة توجيهًا نحويًّا بفتح همزة (إن)، كما لم أجد لها قارئًا فيما بين يدي من مصادر، مما يرجّح أنها ليست بقراءة.

الخاتمة

وبعد هذا الجرد للقراءات القرآنية المجهولة القارئ المتعلقة بالدرس النحوي، وبعد أن تمَّ عرضها على كتب القراءات المعتمدة وكتب اللغة وكتب التفسير، أستطيع أن ألخّص أهم ما توصلت إليه:

- وجدت ما يقارب (١٦٧) قراءة تتعلق بالدرس النحوي، وكان أغلبها في القراءات الشواذ، وكان غالبها منسوبًا إلى قراء معينين أو إلى فرقة منهم.
- وضع البحث أسسًا لمعرفة صحة القراءة القرآنية من خلال ما ذكر في المصادر، فان استعملت المصادر كلمة (قرئ) ومشتقاتها، فالقراءة صحيحة سواء عرّفت بالقرّاء أم لم تعرّف بهم. وان استعملت المصادر كلمة (ويجوز) ومشتقاتها فالقراءة غير صحيحة، إلا إذا ثبت خلاف ذلك من النسبة إلى قارئ معين، أو إلى بعض القراء. هذا فضلاً عن أن البحث لم يخرج عن أسس قبول القراءة مقدّمًا صحّة السند، على الوجه النحوي.
- غالبًا ما كانت القراءة التي لم أجد لها توجيهاً نحوياً غير منسوبة، وبالتالي فقد استبعدت أن تكون قراءة قرآنية هذا فضلاً عن عدم إثباتها في كتب القراءات وغيرها.
- نادرًا ما أتت القراءة القرآنية منسوبة إلى قارئ معين، أو إلى قراء، وكانت مخالفة للدرس النحوي.
- كان لبعض هذه القراءات الأثر في إثراء الدرس النحوي، من حيث تأييدها لبعض القواعد النحوية أو ردّها وإضافة قاعدة نحوية جديدة.

وفي الختام أرجو أن أكون قد وفقت في خدمة كتاب الله العزيز، ولغتنا العربية الشريفة فان أخطأت فمن نفسي– مستغفراً الله– وإن أصبت فمن الله– حامداً الله.

قائمة الهوامش

(١) ينظر: شواذ القراءات ٣٩، وإعراب القراءات الشواذ ١/ ٨٥.

(٢) ينظر: البحر المحيط ١/ ١٩.

(٣) إعراب القرآن ١/ ١١٨.

(٤) ينظر: شواذ القراءات ٤١، وإعراب القراءات الشواذ ١/ ٩٠.

(٥) ينظر: إعراب القرآن ١/ ١٢١، ومشكل إعراب القرآن ١/ ٦٨.

(٦) ينظر: إعراب القرآن ١/ ١١٧- ١١٨، والتذكرة ٢/ ٣٠٩.

(٧) ينظر: شواذ القراءات ٤٩.

(٨) ينظر: الهادي في معرفة المقاطع والمبادي ١٢٤.

(٩) ينظر: إعراب القراءات الشواذ ١/ ١١٧- ١١٨.

(١٠) ينظر: مختصر في شواذ القراءات ٩.

(١١) ينظر: إعراب القراءات الشواذ ١/ ٢٠٠.

(١٢) ينظر: المختصر ١٠، إعراب القراءات الشواذ ١/ ٢٠٨.

(١٣) ينظر: إعراب القراءات الشواذ ١/ ٢١٤، والبحر المحيط ١/ ٤٣٢.

(١٤) ينظر: المختصر ١٠.

(١٥) ينظر: المختصر ١٢.

(١٦) ينظر: المصدر نفسه ١٣.

(١٧) ينظر: شواذ القراءات ٨٨.

(١٨) ينظر: الهادي ١٥٤.

(١٩) ينظر: إعراب القراءات الشواذ ١/ ٢٤٤.

(٢٠) شواذ القراءات ٨٩.

(٢١) المصدر نفسه ٩٣.

(٢٢) إعراب القرآن ١/ ٢٧١.

(٢٣) ينظر: المختصر ١٥.

(٢٤) ينظر: إعراب القراءات الشواذ ١/ ٢٦٤.

(٢٥) ينظر: المختصر ١٥، وشواذ القراءات ٩٧، والبدور الزاهرة ٥٢٦.

(٢٦) إعراب القرآن ١/ ٢٨٨.

(٢٧) ينظر: المختصر ١٦، وشواذ القراءات ٩٧، وإعراب القراءات الشواذ ٢٧٦/١.

(٢٨) ينظر: إعراب القرآن ١/ ٢٨٦، وشواذ القراءات ٩٩، وإعراب القراءات الشواذ ١/ ٢٧٤.

(٢٩) ينظر: الميسر في القراءات الاربع عشر ٤٤.

(٣٠) ينظر: شرح ابن عقيل ٣/ ٨٠ هامش ٢.

(٣١) ينظر: الإتحاف ١٣٤.

(٣٢) ينظر: شرح ابن عقيل ٢/ ٨٠.

(٣٣) ينظر: الهادي ١٦٨.

(٣٤) ينظر: المختصر ٢١، وإعراب القراءات الشواذ ١/ ٣٢٥، والبحر المحيط ٤٨٨/٢.

(٣٥) ينظر: المختصر ٢٣.

(٣٦) ينظر: شواذ القراءات ١٢٤.

(٣٧) ينظر: المختصر ٢٤، وإعراب القراءات الشواذ ١/ ٣٦٢.

(٣٨) ينظر: المختصر ٢٥، وإعراب القراءات الشواذ ١/ ٣٧٧.

(٣٩) ينظر: إعراب القراءات الشواذ ١/ ٣٧٧.

(٤٠) ينظر: المختصر ٢٦، وشواذ القراءات ١٣٥.

(٤١) إعراب القرآن ٤١٥/١.

(٤٢) ينظر: إعراب القراءات الشواذ ١/ ٣٨٥.

(٤٣) ينظر: شواذ القراءات ١٣٧.

(٤٤) ينظر: إعراب القراءات الشواذ ٣٩٩/١- ٤٠٠، والبحر المحيط ٣١٧/٣.

(٤٥) إعراب القرآن ١/ ٤٤٣.

(٤٦) إعراب القرآن ١/ ٤٤٣.

(٤٧) البحر المحيط ٣٧٥/٣.

(٤٨) ينظر: المصدر نفسه ٣/ ٣٧٥.

(٤٩) ينظر: المختصر ٣٣.

(٥٠) ينظر: إعراب القرآن ٥٠٥/١، وإعراب القراءات الشواذ.

(٥١) ينظر: شواذ القراءات ١٥٦.

(٥٢) ينظر: المختصر ٣٤.

(٥٣) ينظر: إعراب القراءات الشواذ ١/ ٤٤٨.

(٥٤) ينظر: المختصر ٣٤، وفتح القدير ٦٣/٢.

(٥٥) ينظر: المحتسب ٢١٥/١، وإعراب القراءات الشواذ ٤٨٨/١.

(٥٦) ينظر: التذكرة ٢/٣٨٩.

(٥٧) ينظر: شواذ القراءات ١٥٨.

(٥٨) ينظر: إعراب القرآن ١/٥١٠، والتذكرة ٢/٣٨٩.

(٥٩) ينظر: إعراب القراءات الشواذ ١/٤٥٣.

(٦٠) إعراب القراءات الشواذ ١/ ٤٦٦.

(٦١) ينظر: المختصر ٣٦.

(٦٢) ينظر: إعراب القراءات الشواذ ١/ ٤٦٧.

(٦٣) شواذ القراءات ١٦٤.

(٦٤) ينظر: البحر المحيط ٤/٦٣.

(٦٥) ينظر: إعراب القرآن ١/ ٥٣٨، وشواذ القراءات ١٦٥.

(٦٦) ينظر: شواذ القراءات ١٧٣.

(٦٧) إعراب القرآن ١/ ٥٦٧.

(٦٨) إعراب القراءات الشواذ ١/ ٥١٣.

(٦٩) ينظر: المختصر ٤٠.

(٧٠) ينظر: إعراب القرآن ١/ ٥٨٢.

(٧١) ينظر: إعراب القراءات الشواذ ١/٥١٦- ٥١٧.

(٧٢) ينظر: المختصر ٤٤، وشواذ القراءات ١٨٨.

(٧٣) ينظر: إعراب القرآن ١/٦١٧.

(٧٤) شواذ القراءات ١٩٣، وينظر: إعراب القرآن ١/ ٦٣٥.

(٧٥) البرهان في علوم القرآن ٤/ ٢٧٤.

(٧٦) أثر القرآن والقراءات في النحو العربي ٣٦٠.

(٧٧) إعراب القراءات الشواذ ١/ ٦٠٩.

(٧٨) ينظر: المختصر ٥١.

(٧٩) ينظر: شواذ القراءات ٢١٠.

(٨٠) المحتسب ١/ ٢٩٨.

(٨١) ينظر: المختصر ٥٣- ٥٤، وإعراب القراءات الشواذ ١/ ٦٢٦.

(٨٢) ينظر: المختصر ٥٣.

(٨٣) ينظر: المختصر ٥٦، وإعراب القراءات الشواذ ١/ ٦٣٨.

(٨٤) ينظر: المختصر ٥٦.

(٨٥) إعراب القراءات الشواذ ١/ ٦٤٢، والهادي ٢٧٧.

(٨٦) ينظر: شواذ القراءات ٢٢٥.

(٨٧) ينظر: الهادي ٢٧٧.

(٨٨) ينظر: إعراب القرآن ٢/ ٥٨، والكشاف ٢/ ٣٢، والبحر المحيط ٥/ ١٥٣، والجامع لأحكام القرآن ٥/ ٣٤٦، وفتح القدير ٢/ ٥٠٠.

(٨٩) ينظر: شواذ القراءات ٢٢٦.

(٩٠) مشكل إعراب القرآن ٢/ ٣٤٤- ٣٤٥.

(٩١) شواذ القراءات ٢٢٨.

(٩٢) إعراب القراءات الشواذ ١/ ٦٦١، وينظر: الكشاف ٢/ ٣٩٠، والبحر المحيط ٥/ ٢١٨.

(٩٣) ينظر: المختصر ٦٠.

(٩٤) ينظر: شواذ القراءات ٢٣٤.

(٩٥) إعراب القرآن ٢/ ٩٨.

(٩٦) ينظر: شواذ القراءات ٢٣٦.

(٩٧) ينظر: المصدر نفسه ٢٤٣.

(٩٨) ينظر: المصدر نفسه ٢٤٤.

(٩٩) ينظر: المصدر نفسه ٢٤٦.

(١٠٠) إعراب القراءات الشواذ ١/ ٧٠٣.

(١٠١) ينظر: شواذ القراءات ٢٤٦.

(١٠٢) ينظر: المصدر نفسه ٢٤٦.

(١٠٣) ينظر:إعراب القراءات الشواذ ١/ ٧٢٥.

(١٠٤) ينظر: المختصر ٦٦.

(١٠٥) ينظر:شواذ القراءات ٢٥٦.

(١٠٦) إعراب القراءات الشواذ ١/ ٧٣٠، وينظر: شواذ القراءات ٢٥٨، والبحر المحيط ٥/ ٤٠٢.

(١٠٧) إعراب القراءات الشواذ ١/ ٧٣١.

(١٠٨) ينظر: المختصر ٦٨.

(١٠٩) ينظر: شواذ القراءات ٢٥٩.

(١١٠) إعراب القرآن ٢/ ١٨٧.

(١١١) ينظر: المحتسب ١/ ٣٦٦.

(١١٢) ينظر: التذكرة ٢/ ٤٨٢.

(١١٣) إعراب القراءات الشواذ ١/ ٧٣٩، وينظر: معاني القرآن، للفراء ٢/ ٨١، والكشاف ٢/ ٥٦٦.

(١١٤) ينظر: أوضح المسالك ٢/ ٢٢٧، والبحر المحيط ٥/ ٤٣٩.

(١١٥) ينظر: إعراب القراءات الشواذ ١/ ٧٤٠، والبحر المحيط ٥/ ٤٤٠.

(١١٦) ينظر: شواذ القراءات ٢٦٣.

(١١٧) ينظر: المختصر ٧٤.

(١١٨) ينظر: إعراب القراءات الشواذ ١/ ٧٤٤.

(١١٩) ينظر: إعراب القران ٢/ ٢٣٠، ومشكل إعراب القرآن ١/ ٤٢٨، والكشاف ٢/ ٦٤٨.

(١٢٠) ينظر: المختصر ٧٤.

(١٢١) ينظر: الهادي ٣٢٩.

(١٢٢) ينظر: إعراب القران ٢/ ٢٣٧، والمحتسب ٢/ ١٨، وإعراب القراءات الشواذ ١/ ٨٧٥.

(١٢٣) ينظر: شواذ القراءات ٢٧٩.

(١٢٤) ينظر: البحر المحيط ٦/ ٢٧.

(١٢٥) إعراب القران ٢/ ٢٣٨.

(١٢٦) ينظر: المختصر ٧٦.

(١٢٧) ينظر: إعراب القراءات الشواذ ٢/ ٧.

(١٢٨) ينظر: البحر المحيط ٦/ ٩٧- ٩٨.

(١٢٩) ينظر: شواذ القراءات ٢٨٥.

(١٣٠) ينظر: المحتسب ٢/ ٤٣.

(١٣١) إعراب القراءات الشواذ ٢/ ٤٢- ٤٣.

(١٣٢) ينظر: إعراب القران ٢/ ٣٣١- ٣٣٢، وإعراب القراءات الشواذ ٢/ ٦٥، والجامع ٦/٦٠٠.

(١٣٣) ينظر: شواذ القراءات ٣٠٥.

(١٣٤) ينظر: المختصر ٨٧، والبحر المحيط ٦/ ٢٢٦.

(١٣٥) ينظر:إعراب القراءات الشواذ ٢/ ٨٢، والكشاف ٣/ ٧٩، والبحر المحيط ٦/ ٢٦٥، وفتح القدير ٣/ ٤٤٧.

(١٣٦) ينظر: المختصر ٨٩.

(١٣٧) ينظر: شواذ القراءات ٣١٠.

(١٣٨) ينظر: إعراب القراءات الشواذ ٢/ ٩٨.

(١٣٩) ينظر: إعراب القران ٢/ ٣٦٣.

(١٤٠) ينظر: شواذ القراءات ٣١٥.

(١٤١) إعراب القراءات الشواذ ٢/ ١٠٣.

(١٤٢) ينظر: المحتسب ٢/ ٦١، والإتقان ٢/ ٣٦٦، وأثر القرآن والقراءات في النحو العربي ٣٥٦.

(١٤٣) ينظر: المختصر ٩١، والمحتسب ٢/ ٦١، وشواذ القراءات ٣١٦.

(١٤٤) ينظر: شواذ القراءات ٣٥٢، وإعراب القراءات الشواذ ٢/ ١٢٦.

(١٤٥) ينظر: البحر المحيط ٦/ ٣٥٩.

(١٤٦) ينظر: المختصر ٩٤، والتذكرة ٢/ ٥٤٩.

(١٤٧) ينظر: الهادي ٣٦٨.

(١٤٨) ينظر: المختصر ٩٤.

(١٤٩) ينظر: إعراب القراءات الشواذ ٢/ ١٣١، والتفسير الكبير ٢٣/ ٢١٢، والبحر المحيط ٦/ ٣٥٩.

(١٥٠) ينظر: المختصر ٩٤.

(١٥١) إعراب القران ٢/ ٤١٦.

(١٥٢) ينظر: المختصر ٩٧.

(١٥٣) ينظر: شواذ القراءات ٣٣٣.

(١٥٤) إعراب القراءات الشواذ ٢/ ١٨٨.

(١٥٥) ينظر: المختصر ١٠٢.

(١٥٦) شواذ القراءات ٣٤٤.

(١٥٧) إعراب القراءات الشواذ ٢/ ١٩٥، وينظر: ٣/ ٢٦٥.

(١٥٨) ينظر: البحر المحيط ٦/ ٤٨٣.

(١٥٩) ينظر: المختصر ١٠٤، وشواذ القراءات ٣٤٦، والبحر المحيط ٦/ ٤٨٣.

(١٦٠) ينظر: إعراب القرآن ٢/ ٥٧٨- ٥٧٩.

(١٦١) ينظر: المختصر ١٢٠.

(١٦٢) ينظر: شواذ القراءات ٣٨٥.

(١٦٣) إعراب القراءات الشواذ ٢/ ٣١٣- ٣١٤، وينظر: البحر المحيط ٧/ ٢٤٢.

(١٦٤) ينظر: شواذ القراءات ٣٨٦.

(١٦٥) ينظر: إعراب القراءات الشواذ ٢/ ٣٢٧.

(١٦٦) ينظر: الكشاف ٣/ ٥٧٦، والبحر المحيط ٧/ ٢٧١.

(١٦٧) ينظر: المختصر ١٢١، والبحر المحيط ٧/ ٢٧١.

(١٦٨) إعراب القراءات الشواذ ٢/ ٣٣٤، وينظر: إعراب القرآن ٢/ ٦٣٧، والكشاف ٣/ ٥٨٣، والرازي ٢٥/١١.

(١٦٩) مشكل إعراب القرآن ٢/ ٥٨٨.

(١٧٠) ينظر: شواذ القراءات ٣٩١.

(١٧١) ينظر: إعراب القراءات الشواذ ٢/ ٣٣٥.

(١٧٢) ينظر: المختصر ١٢٢.

(١٧٣) ينظر: شواذ القراءات ٣٩٥.

(١٧٤) ينظر: شواذ القراءات ٣٩٣، وإعراب القراءات الشواذ ٢/ ٣٤١، والبحر المحيط ٦/ ٢٩٧.

(١٧٥) ينظر: المختصر ١٢٣.

(١٧٦) ينظر: المحتسب ٢/ ١٩٨، وشواذ القراءات ٣٩٣، والجامع لأحكام القرآن ٨/ ٣٤٠.

(١٧٧) ينظر: البحر المحيط ٦/ ٢٩٧.

(١٧٨) ينظر إعراب القرآن ٢/ ٦٩٤.

(١٧٩) ينظر: شواذ القراءات ٣٩٥.

(١٨٠) ينظر: المصدر نفسه ٣٩٧.

(١٨١) إعراب القراءات الشواذ ٢/ ٣٧٧- ٣٧٨.

(١٨٢) ينظر: مشكل إعراب القرآن ٢/ ٦١٢، والكشاف ٤/ ٤٤١.

(١٨٣) ينظر: إعراب القرآن ٢/ ٧٤٧، ومشكل إعراب القرآن ٢/ ٦١٢.

(١٨٤) ينظر: المختصر ١٢٧.

(١٨٥) ينظر: البحر المحيط ٧/ ٣٥٨.

(١٨٦) ينظر: الكشاف ٤/ ٤١.

(١٨٧) ينظر: شواذ القراءات ٤٠٨.

(١٨٨) ينظر: المصدر نفسه ٤١١.

(١٨٩) ينظر: إعراب القراءات الشواذ ٢/ ٤٠٢.

(١٩٠) الكشاف ٤/ ١٠٨.

(١٩١) البحر المحيط ٧/ ٤١١، وينظر: الهادي ٤٧٠.

(١٩٢) ينظر: القرطبي ٨/ ٥٩١.

(١٩٣) ينظر: المصدر نفسه ٨/ ٥٩١.

(١٩٤) ينظر: المختصر ١٣٠.

(١٩٥) ينظر: شواذ القراءات ٤١٢.

(١٩٦) ينظر: القرطبي ٨/ ٥٩١.

(١٩٧) ينظر: البحر المحيط ٧/ ٤١١.

(١٩٨) ينظر: إعراب القراءات الشواذ ٢/ ٤٠٩- ٤١٠، والبحر المحيط ٧/ ٤٢٩.

(١٩٩) ينظر: إعراب القرآن ٢/ ٨٢٠.

(٢٠٠) ينظر: إعراب القراءات الشواذ ٢/ ٤١٢، والبحر المحيط ٧/ ٤٣٧.

(٢٠١) ينظر: معاني القرآن- الأخفش ٢٧٥، وإعراب القرآن ٢/ ٨٢٧.

(٢٠٢) ينظر: معاني القرآن ٢/ ٤٢٤.

(٢٠٣) ينظر: المختصر ١٣١، والكشاف ٤/ ١٤١، وإعراب القراءات الشواذ ٢/ ٤١٣، والبحر المحيط ٧/ ٤٢٩.

(٢٠٤) ينظر: الكشاف ٤/ ١٤١، وإعراب القراءات الشواذ ٢/ ٤١٣.

(٢٠٥) ينظر: التفسير الكبير ٢٧/ ٤٧٢، والبحر المحيط ٧/ ٤٣٩.

(٢٠٦) ينظر: إعراب القراءات الشواذ ٢/ ٤١٧- ٤١٨.

(٢٠٧) ينظر: إعراب القرآن ٣/ ٦، والكشاف ٤/ ١٥٦، والرازي ٢٧/ ٤٩٧.

(٢٠٨) ينظر: المختصر ١٣٢.

(٢٠٩) ينظر: الطبري ٢٤/ ٤٩، ومعاني القرآن- الأخفش ٢٧٧.

(٢١٠) ينظر: الكشاف ٤/ ١٥٧.

(٢١١) ينظر: إعراب القرآن ٣/ ١٣.

(٢١٢) ينظر: شواذ القراءات ٤١٨.

(٢١٣) ينظر: الكشاف ٤/ ١٦٧- ١٦٨، والرازي ٢٧/ ٥١٧، والبحر المحيط ٧/ ٤٦٦.

(٢١٤) ينظر شواذ القراءات ٤١٨.

(٢١٥) ينظر: إعراب القرآن ٣/ ٢١.

(٢١٦) ينظر: شواذ القراءات ٤٢٠.

(٢١٧) ينظر: الهادي ٤٨١- ٤٨٢.

(٢١٨) ينظر: شواذ القراءات ٤٢١.

(٢١٩) ينظر: إعراب القرآن ٣/ ٦٣.

(٢٢٠) ينظر: الهادي ٤٩٤.

(٢٢١) ينظر: التذكرة ٢/ ٦٦٢، والهادي ٤٩٤، والنشر ٢/ ٢٧٥.

(٢٢٢) ينظر: إعراب القرآن ٣/ ٦٣، وشواذ القراءات ٤٢٣، والبحر المحيط ٧/ ٥٢٠.

(٢٢٣) ينظر: إعراب القرآن ٣/ ٨٢.

(٢٢٤) ينظر: شواذ القراءات ٤٢٤.

(٢٢٥) ينظر: إعراب القراءات الشواذ ٢/ ٤٤٢، والبحر المحيط ٨/ ١٠.

(٢٢٦) ينظر: شواذ القراءات ٤٢٥.

(٢٢٧) ينظر: المصدر نفسه ٤٢٨.

(٢٢٨) ينظر: المصدر نفسه ٤٣٠.

(٢٢٩) ينظر: المصدر نفسه ٤٣٣.

(٢٣٠) ينظر: إعراب القرآن ٣/ ١٢٥.

(٢٣١) ينظر: شواذ القراءات ٤٣٠.

(٢٣٢) ينظر: المصدر نفسه ٤٣٨.

(٢٣٣) ينظر: شواذ القراءات ٤٤٨.

(٢٣٤) ينظر: المصدر نفسه ٤٥٣.

(٢٣٥) ينظر: إعراب القرآن ٣/ ٢٩٩، وشواذ القراءات ٤٥٦.

(٢٣٦) ينظر: المختصر ١٤٩.

(٢٣٧) ينظر: شواذ القراءات ٤٥٨.

(٢٣٨) ينظر: المصدر نفسه ٤٦٣.

(٢٣٩) ينظر: المختصر ١٥٥.

(٢٤٠) ينظر: الكشاف ٤/ ٥٦١، وإعراب القراءات الشواذ ٢/ ٧٩٥، والرازي ٣٠/ ١١، والبحر المحيط ٨/ ٢٨٧.

(٢٤١) إعراب القرآن ٣/ ٤٥٧.

(٢٤٢) ينظر: شواذ القراءات ٤٧٧.

(٢٤٣) ينظر: الهادي ٥٦٥.

(٢٤٤) ينظر: شواذ القراءات ٤٧٨.

(٢٤٥) ينظر: إعراب القرآن ٣/ ٦٥١.

(٢٤٦) ينظر: المختصر ١٧٠.

(٢٤٧) ينظر: إعراب القراءات الشواذ ٢/ ٦٩٨، والبحر المحيط ٨/ ٤٥٤.

(٢٤٨) ينظر: شواذ القراءات ٥٠٩.

(٢٤٩) ينظر: البحر المحيط ٨/ ٤٥٤.

(٢٥٠) ينظر: إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم ٦٨، وإعراب القراءات الشواذ ٢/ ٧٠٢.

(٢٥١) ينظر: إعراب القرآن ٣/ ٦٨٧.

(٢٥٢) ينظر: إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم ٦٨، والنشر ٢/ ٢٩٩.

(٢٥٣) ينظر: شواذ القراءات ٥١٤.

(٢٥٤) ينظر: المصدر نفسه ٥١٤.

(٢٥٥) ينظر: المختصر ١٨٢.

(٢٥٦) إعراب القرآن ١/ ٢٣٥.

(٢٥٧) الهادي ١٥١.

(٢٥٨) المصدر نفسه ١/ ٢٧١.

(٢٥٩) ينظر: شواذ القراءات ٩٣- ٩٤.

(٢٦٠) إعراب القرآن ١/ ٤٦٨.

(٢٦١) شواذ القراءات ٢٦٧.

(٢٦٢) إعراب القرآن ٢/ ٢٠٦.

(٢٦٣) ينظر: المصدر نفسه ٢٦٧.

(٢٦٤) ينظر: إعراب القرآن ٢/ ٢٠٦.

(٢٦٥) ينظر: شواذ القراءات ٢٧٠.

(٢٦٦) ينظر: شواذ القراءات ٣١٩.

(٢٦٧) ينظر: إعراب القرآن ٢/ ٣٧٨.

(٢٦٢) ينظر: المصدر نفسه ١/٦١٥.

(٢٦٨) شواذ القراءات ٣٢٤.

(٢٦٩) ينظر: شواذ القراءات ٣٢٤.

(٢٧٠) المصدر نفسه ٣١٦.

(٢٧١) ينظر: المختصر ٩٩.

(٢٧٢) ينظر: السبعة ٤٨٧.

(٢٧٣) ينظر: المختصر ١٢١.

(٢٧٤) ينظر: إعراب القرآن ٣/ ١٣.

(٢٧٥) شواذ القراءات ٤١٩.

(٢٧٦) ينظر: النشر ٢/ ٢٧٨.

(٢٧٧) ينظر: شرح ابن عقيل ٢/ ١٢١، وحاشية الصبان ٢/ ٩٧، وأثر القرآن والقراءات في النحو العربي ٣٥٨.

(٢٧٨) ينظر: إعراب القراءات الشواذ ٢/ ٤٦٧- ٤٦٨.

(٢٧٩) معاني القرآن- الفراء ٣/ ٤٦.

(٢٨٠) ينظر: الطبري ٢٥/ ١٤٥.

(٢٨١) إعراب القرآن ٣/ ١٧٢، وينظر: شواذ القراءات ٤٣٩.

(٢٨٢) ينظر: التذكرة ٢/ ٦٩٥، والنشر ٢/ ٢٨٢.

(٢٨٣) ينظر: شواذ القراءات ٤٥٠.

(٢٨٤) إعراب القرآن ٣/ ٢٨٣.

(٢٨٥) ينظر: المصدر نفسه ٤٥٩.

قائمة المصادر والمراجع

١. إتحاف فضلاء البشر- الدمياطي (١١١٧هـ)، دار الندوة الجديدة، بيروت.

٢. الإتقان في علوم القرآن- السيوطي (٩١١هـ)، تحقيق: محمود القيسية، ومحمد أشرف سعيد سليمان، مؤسسة النداء، الإمارات، ط١، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

٣. أثر القرآن والقراءات في النحو العربي– محمد سمير اللبدي، دار الكتب الثقافية، الكويت، ط١، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.

٤. إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم– ابن خالويه (٣٧٠هـ)، المكتبة الثقافية، بيروت، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

٥. إعراب القرآن– النحاس (٣٣٨هـ)، تحقيق: زهير غازي زاهد، إحياء التراث الإسلامي، بغداد، ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م.

٦. إعراب القراءات الشواذ– العكبري (٦١٦هـ)، دراسة وتحقيق: محمد أحمد عزوز، عالم الكتب، ط١، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.

٧. أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك– ابن هشام (٧٦١هـ)، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الندوة الجديدة، بيروت، ط١، ١٣٩٩هـ/ ١٩٨٠م.

٨. البحر المحيط– أبو حيان الأندلسي (٧٤٥هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٢، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.

٩. البدور الزاهرة في القراءات العشرة المتواترة– عبد الفتاح القاضي، دار السلام، القاهرة، ط١، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م.

١٠. البرهان في علوم القرآن– الزركشي (٧٩٤هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، ١٣١٩هـ/ ١٩٧٢م.

١١. التذكرة في القراءات– ابن غلبون (٣٩٩هـ)، تحقيق: عبد الفتاح بحيري إبراهيم، القاهرة، ط١، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

١٢. التفسير الكبير– الفخر الرازي (٦٠٤هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٤، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.

١٣. جامع البيان عن تأويل آي القرآن– الطبري (٣١٠هـ)، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

١٤. الجامع لأحكام القرآن– القرطبي (٦٧١هـ)، تحقيق وتعليق: إبراهيم محمد الجمل، دار القلم للتراث، القاهرة، ط١، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

١٥.حاشية الصبان شرح الأشموني على ألفية ابن مالك- الصبان (١٢٠٦هـ)، تحقيق محمود بن الجميل، القاهرة، ط١، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.
١٦.حجة القراءات- أبو زرعة (أواخر ٤٠٠هـ)، تحقيق: سعيد الأفغاني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٥، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.
١٧.شرح ابن عقيل- ابن عقيل (٧٦٩هـ) ومعه كتاب منحة الجليل، لمحمد محيي الدين عبد الحميد، دار التراث، القاهرة، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.
١٨.شرح المفصل- ابن يعيش (٦٤٣هـ)، عالم الكتب، بيروت.
١٩.شواذ القراءات- الكرماني (٥٣٥هـ)، تحقيق: شمران العجلي، مؤسسة البلاغ، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.
٢٠.فتح القدير الجامع بين فنّي الرواية والدراية من علم التفسير- الشوكاني (١٢٥٠هـ)، دار ابن كثير، بيروت، ط٢، ١٤١٩هـ/ ١٩٨٨م.
٢١.الكشاف- الزمخشري (٥٣٨هـ)، رتبه وضبطه وصححه مصطفى حسين أحمد، منشورات البلاغة.
٢٢.المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها- ابن جنّي (٣٩٢هـ)، تحقيق: علي النجدي ناصف، وعبد الفتاح إسماعيل، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م.
٢٣.مختصر في شواذ القراءات من كتاب البديع- ابن خالويه، عني بنشره: ج. براجشتراسر، دار الهجرة.
٢٤.مشكل إعراب القران- مكي بن أبي طالب القيسي (٤٣٧هـ)، دراسة وتحقيق: حاتم الضامن.
٢٥.معاني القرآن- الفراء (٢٠٧هـ)- الجزء الثاني، تحقيق ومراجعة: محمد علي النجار، دار السرور.
٢٦.معاني القرآن- الفراء (٢٠٧هـ)- الجزء الثالث، تحقيق عبد الفتاح إسماعيل شلبي، ومراجعة: علي النجدي، دار السرور.

٢٧.معاني القرآن– الأخفش (٢١٥هـ)، قدم له وعلق عليه: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.
٢٨.معجم القراءات القرآنية– إعداد عبد العال سالم مكرم، وأحمد مختار عمر، جامعة الكويت، الكويت، ط٢، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.
٢٩.الميسر في القراءات الأربع عشرة– محمد فهد خاروف، راجعه: محمد كريم راجح، دار الكلم الطيب، دمشق، ط١، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.
٣٠.النشر في القراءات العشر– ابن الجزري (٨٣٣هـ)، قدم له: محمد علي الضباع، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.
٣١.الهادي في معرفة المقاطع والمبادي– أبو العلاء العطار (٥٦٩هـ)، أطروحة دكتوراه، عمر عبد الطلالقة، الجامعة الإسلامية، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.

بوادر الخلاف في الامصار في خلافة عمر بن الخطاب ﵁ وعثمان بن عفان ﵁

د.وائل محمد سعيد رجب

كلية التربية بنات/ جامعة الانبار

المقدمة

كان لتوسع الدولة العربية الإسلامية في خلافة عمر بن الخطاب ﵁ وخلافة عثمان بن عفان ﵁ ردود فعل في نفوس أعداء الإسلام فقد حاول هؤلاء اثارة الفتن والانشقاقات داخل الدولة الإسلامية، فأخذت بذور الشر والفتنه تنمو حتى وجدت تربةً اكثر خصوبة في خلافة عثمان ﵁ وخاصةً في السنوات الستة الاخيرة من خلافته ويمكن تتبع بوادر الخلاف هذه في اكبر امصار الدولة العربية الاسلامية، ففي خلافة عمر ﵁ تجسدت تلك البوادر على شكل تذمر وطعن على سياسة الولاة فيها مستغلين بذلك سياسة الدولة اتجاه ولاتها فكان الخليفة عمر ﵁ يأمر عماله بموافته في موسم الحج في كل سنة(١)، كي يتحرى حسن الصلة بين العامل والرعيه، فكان يعزل العامل مع ثبوت براءته مما نسب اليه، لانه يرى ان التعاون لا يكون بين العامل وبين رعيته، وقد تركت الشكوى اثراً في النفوس ربما تكون له عواقب سيئه، فقد يتحامل العامل على من شكاه او قد تقل رعايته لهم، وقد يتربصون هم به يتبعون عورته ليكشفوا عن خطأ يجدون فيه حجةً عليه ليبرروا دعواهم السابقة، وقد يدفعهم الحرص على نيل منه الى التلفيق والتأليب(٢)، هذه السياسة طبقها ايظاً الخليفة عثمان ﵁، فأستغلت تلك السياسة من قبل الخارجين والمستغلين وسيلة لتحقيق اغراضهم الموجهه ضد الدولة والاسلام، فقد كان الخليفة عثمان ﵁ يكتب الى الامصار ان يوافي العمال في كل موسم ومن يشكوهم، وان يلتزموا العمل بالمعروف والنهي عن المنكر وانه على نصرة الضعيف على القوي ما دام مظلوماً ﴿فكان الناس بذلك فجرى ذلك الى ان اتخذه اقوام وسيلة الى تفريق الامة﴾(٣)، وهذا ما سعى اليه اعداء الدولة العربية الإسلامية ومن اخطرهم عبد الله بن سبأ(٤) واتباعه لضرب الدولة، فقال أبن سبأ: ﴿ابدءوا بالطعن على امرائكم﴾(٥)، وفيما يلي ذكر لبوادر الخلاف في امصار الدولة العربية الرئيسية.

أ. الشام:

كان الشام تحت ولاية معاوية بن ابي سفيان ﵁ وقد ولاه الخليفة عمر ﵁ عليها سنة ١٩هـ بعد وفاة واليها يزيد بن ابي سفيان ﵁ فأقام اربع سنين ومات الخليفة عمر ﵁ فأقره الخليفة عثمان ﵁ في اثنتي عشرة سنه الى ان مات، وقد أمتازت الشام خلال هذه

المرحلة بالاستقرار والهدوء وكانت بعيدة عن الخلافات الداخلية عكس ما سنراه في بقية الامصار [٦].

وهذا الأمر يدل على قوة ولاية معاوية بن ابي سفيان ﷺ وحكمته في تسيير شؤون الشام.

ب. مصر:

فتحت مصر في مستهل سنة٢٠هـ على يد عمرو بن العاص ﷺ في خلافة عمر بن الخطاب ﷺ فولاه عليها وولى عبد الله بن سعد بن ابي سرح العامري على صعيد مصر، وعندما تولى عثمان ﷺ الخلافة عزل عمرو بن العاص ﷺ عن مصر، وولاها عبد الله بن سعد[٧]، ويذكر ان سبب عزل عمرو بن العاص ﷺ هو بسبب دخول عبد الله بن سبأ الى مصر وتكوين اتباع له امثال كنانه بن بشير وسودان بن حمران وخالد بن ملجم وعبد الله بن زريره واشباه لهم[٨]، فأخذوا يشيعون القول بوصية علي ﷺ الا انه لم يجدوا من يجيبهم[٩] وقد وجد ابن سبأ في مصر ارضاً خصبةً لنشر افكاره السامة الا انه وجد في واليها عمرو بن العاص ﷺ عقبه في طريقه لما عرف عنه من حسن ادارة وتدبير وقوة في ادارته لمصر، فكان لا بد له من التخلص منه وتعين والي اضعفُ منه، ولتنفيذ مخططه لجأوا الى التأليب على الوالي عمرو ﷺ والسعي لعزله عن طريق الطعن والتخريب فوضعوا مؤامرة لذلك تتمثل بقول ابن سبأ: }عمرو ناب العرب وحجرهم، ولسنا من رجاله فأروه انكم تزرعون، ولا تزرعون العام شيئاً حتى تتكسر مصر{[١٠]، ثم يبدأون يطعنون بسياسته عن طريق ما يشيعون بين الناس بالقول: }ما باله اكثركم عطاءً ورزقاً؟ الا نصب رجل من قريش يسوي بيننا؟{[١١]، مظهرين للناس نواياهم في السعي الى الإصلاح لكسب التأيد لهم فتكثر الشكوى ضده، وبالفعل أكثروا من الشكوى منه الى الخليفة عثمان ﷺ وطلبوا عزله اكثر من مرة[١٢]، ولما وجد الخليفة ﷺ كرههم ونقمتهم على واليهم ومخافة لحدوث الفتنه والاضطراب اضطر الخليفة الى تنحيته عن ولايته[١٣]، فقال: }الا وأنه لابد لما هو كائن ان يكون فان كابرتهم كذبوا واحتجوا وان كفكفتهم لم ينكثوا محرماً لهم ولم تثبت لهم حجة، والله لأسير فيهم بالعبر ولأتابعنهم ما لم يُعص الله عز وجل{[١٤]، ويقيناً منه بحسن سياسة عمرو بن العاص ﷺ وكفائته وحاجة الدولة لامثاله لم يعزله وأنما ولاه على الحرب والصلاة وعين عبد الله بن سعد

بدلاً عنه[١٥] الا ان ذلك لم يكن ليسكتهم وانما سعوا بين عبد الله وعمرو واغروا بينهما حتى احتمل كل منهما على صاحبه، حتى ان عبد الله شكا الى الخليفة عمرو ﷺ قائلاً: }ان الخراج لا يستقيم ما دام عمرو على الصلاة{[١٦] ولما كثرت الشكوى ضد عمرو وجد الخليفة عثمان ﷺ انه لابد من عزله فعزله وجمع مصر لعبد الله صلاتها وخراجها[١٧].

ج. البصرة:

ظهرت بوادر الخلاف في البصرة سنة (١٧هـ/٦٣٧م) عندما ولي المغيرة بن شعبة البصرة[١٨] فنافرته جماعة من الرجال على رأسهم ابو عميرة }وكان ينافره عند كل ما يكون منه{[١٩] ثم انهم تواطؤا فيما بينهم واتهموه بالزنا ليخلصوا منه، وخروجوا إلى المدينة ليشكوا ذلك إلى الخليفة عمر ﷺ، فأرسل له الخليفة عمر ﷺ للقدوم إلى المدينة ليحقق في الامر، وعند التحقيق تبين كذب هذه التهمة وبراءة المغيرة بن شعبة وأقيم الحد على شهود الزور[٢٠] ورغم براءة المغيرة الا ان الخليفة عزله وولي بدلاً عنه ابا موسى الاشعري ﷺ[٢١].

وكان سبب العزل سوء العلاقة بين العامل ورعيته فيما قد يدفعهم مرة أخرى للتأليب والتلفيق عليه، ومن ثم اثارة فتنة داخلية، خاصة وأن الخليفة ﷺ قد استشعر بوجود الخطر والفتنة داخل المصر.

فنصح الوالي الجديد ابا موسى الاشعري ﷺ }... إني مستعملك، واني ابعثك إلى ارض قد باض فيها الشيطان وفرخ، فألزم ما تعرف، ولا تستبدل فيستبدل الله بك{[٢٢] وهذه العبارة تدل على ان الخليفة كان على علم تام بوجود عناصر تسعى لخلق الفتن والاضطرابات داخل البصرة.

ثم ان ابا موسى ﷺ يطلب من الخليفة ان يعينه بجماعة من اصحاب رسول الله ﷺ من المهاجرين والانصار قائلاً }ان وجدتم في هذه الامة وهذه الاعمال كالملح لا يصلح الطعام الا به فأجابه الخليفة لذلك. فاستعان بتسعة وعشرين رجلاً{[٢٣]، ويلاحظ العدد الكبير الذي استعان به ابو موسى ﷺ من الصحابة دليلاً آخر على ان البصرة قد عجت بها رياح الفتنة فهو اراد من هؤلاء الصحابة ان يكونوا مستشارين له أولاً ثم يكونوا شهودا على سير سياسته امام رعية الخليفة.

استمر أبو موسى الاشعري ﷺ على ولاية البصرة الى ان جاءت خلافة عثمان ﷺ فأقرّه عليها، حتى كانت السنة الرابعة من خلافة عثمان ﷺ فوقع خلاف بينه وبين اهلها مما دفع عثمان ﷺ الى عزله، وعيّن بدلا عنه عبد الله بن عامر بن كريز، وجمع له بين جند ابي موسى ﷺ وجند عثمان بن ابي العاص اما سبب عزل ابي موسى الاشعري ﷺ فتذكر الروايات انه لما كان السنة الثانية في خلافة عثمان ﷺ انتفض اهل ايذج(٢٤) والاكراد فندب أبو موسى ﷺ الناس للجهاد ذاكراً لهم فضل الجهاد في الراجلة(٢٥) أي ان سير المرء راجلاً غير راكب، }حتى حمل نفر على دوابهم، واجمعوا على أن يخرجوا رجلاً في حين قال آخرين }لا والله لا نعجل بشيء حتى ننظر ما صنيعه؟ فأن اشبه قوله فعله، فعلنا كما فعل اصحابنا{(٢٦)، فلما كان يوم الخروج خرج ابو موسى ﷺ وضع متاعه على أربعين بغلاً، فثار الناس فتعلقوا بعنانه وقالوا: }احملنا على بعض هذه الفضول، وارغب من الرجلة، فيما رغبتنا فيه، فقنع القوم حتى تركوا دابته ومضى{(٢٧)، فخرج قوم الى الخليفة عثمان ﷺ للاستعفاء منه، وعندما سألهم عن السبب قالوا }ما كل ما نعلم نحب ان نقوله، فأبدلنا به، فقال: من تحبون؟ فقال غيلان بن خرشه(٢٨)، في كل احد عوض من هذا العبد الذي أكل أرضنا، وأحيا أمر الجاهلية فينا، فلا تنفك من اشعري كان يعظم ملكه الأشعريين؛ ويستصغر ملك البصرة، واذا أمرت علينا صغيراً كان فيه عوض منه، أو مهتراً كان فيه عوض منه، ومن بين ذلك من جميع الناس خير منه{(٢٩).

ويلاحظ مدى تحامل القوم على ابي موسى ﷺ حتى أنهم طلبوا من الخليفة ﷺ ان يعين اي شخص بدلاً منه مهما يكن فهو خير منه، فعزله وعين بدلاً عنه عبد الله بن عامر (٣٠) وهنا لابد من الوقوف على هذه الراوية، فمن حيث الزمن نجد ان احداث هذه الرواية وقعت ضمن احداث سنة (٢٩هـ/٦٤٩م) وفي االطبري وابن الاثير. }لما ولي عثمان اقر ابا موسى ﷺ على البصرة ثلاث سنين، عزله في الرابعة{(٣١) وفي ذلك من التناقض ما يظهر ان خلافة عثمان ﷺ بدأت من سنة (٢٤هـ/٦٤٤م) فكان يلزم وضع هذه الرواية ضمن أحداث سنة (٢٧هـ/٦٤٧م)، اما ابن كثير فيذكر انه عزل بعد ست سنين وقيل ثلاث، ولم يذكر سبب عزله(٣٢).

ثم نتساءل: هل يعقل ان صحابي جليل مثل ابي موسى ﷺ يرغّب الناس في أمر ثم يخالفه، ويضرب الناس بالسياط فضلاً عن ان هناك نصوصاً أقوى سنداً من تلك الرواية

تعطي وجهاً آخر لولاية أبي موسى ﷺ، فأخرج البخاري عن طريق أبي التياح عن الحسن قال }ما اتاها- يعني البصرة- راكب خير لاهلها منه يعني ابي موسى{[٣٣].

وقال الشعبي: }إن أبا موسى ﷺ هو الذي فقه اهل البصرة واقرأهم{[٣٤]، بل هي مطاعن موجهة أساسا ضد الإسلام وضد الخلافة والعرب كافة عن طريق اثارة الفتن بالطعن في الولاة، وتولاها اقوام مفسدون امثال حكيم بن جبلة العبدي وحمران بن ابان المعروفين بتعاونهم مع السبئية. ويظهر هذا التعارف جلياً في ولاية عبد الله بن عامر- سنة ٣٣هـ/٦٥٢م عندما وصلته اخبار هذا التعاون بين حكيم بن جبلة العبدي- وكان هذا لصاً }إذا قفلت الجيوش خنس عنهم فسعى في ارض فارس، فيغير على اهل الذمة، ويتنكر لهم، ويفسد في الارض، ويصيب ما شاء ثم يرجع، فشكاه اهل الذمة واهل القبلة إلى عثمان ﷺ، فكتب فيه عثمان ﷺ إلى عبد الله ان احبسه{[٣٥]، وحمران بن ايان هذا كان قد تزوج امرأة في عدّتها، ففرّق بينهم عثمان ﷺ، وضربه وسيّره الى البصرة[٣٦].

لقد وجد عبد الله بن سبأ في البصرة اتباع مخلصين له فنزل عليها فاجتمعوا واتفقوا على توحيد هدفهم وهو ضرب وحدة الدولة العربية الاسلامية عن طريق تأليب واثارة الفتن ضد الوالي والخليفة.

ثم ان امر هؤلاء المجتمعين قد وصل الى الوالي عبد الله بن عامر عن طريق شكوى. فأرسل الوالي الى عبد الله بن سبأ وسأله عن هويته، فأخبره انه رجل من اهل الكتاب، رغب الاسلام، ورغب في جوارك فقال: ما يبلغني ذلك، فأخرج من البصرة[٣٧].

غير ان خطره وخطر اتباعه لم ينته في البصرة لأن قد وثقه امر مع بغاه البصرة وتعاهدوا وتكاتبوا على الطعن بالخليفة نفسه.

ب. الكوفة:

يقول الشعبي في (الكوفة): }هي اول مصر نزع الشيطان بين اهله في الاسلام{[٣٨]، ففي سنة (٢١هـ/٦٤١م) اتهم نفر من بني اسد سعد بن ابي وقاص ﷺ-وكان عامل الكوفة لعمر بن الخطاب ﷺ- في دينه وصلاته وفي عدله، فشكوه الى الخليفة عمر ﷺ في احرج الاوقات، حيث اجتمعت قوى الفرس كلها في نهاوند، وأخذ المسلمون والفرس يستعدون لمعركة حاسمة، فلم يثنهم هذا الخطر عن اثارة الشر[٣٩]، فقال فيهم الخليفة عمر

ﷺ }ان الدليل على ما عندكم من الشر نهوضكم في هذا امر وقد استعد لكم من استعدوا. وأيم الله لا منعني ذلك من النظر فيما لديكم. وإن نزلوا بكم{[٤٠]، فأرسل اليهم محمد بن مسلمة، وهو صاحب العمال الذي يقتص اثار من شكا زمان عمر ﷺ ليحقق في هذا الأمر، وما ان وصل محمد بن مسلمة الى الكوفة حتى اخذ يحقق في الامر ويسأل- وكان يتم ذلك علانية- فكان قول العامة في سعد }لا نعلم إلا خيراً، ولا نشتهي به بدلاً، ولا نقول فيه، ولا نعيّن عليه{[٤١]، أما الذين ألبوا على سعد ﷺ }فأنهم كانوا يسكتون ولا يقولون سوءاً. ويعتمدون ترك الثناء{[٤٢]، ويبدو انهم تخوفوا واخذوا يتراجعوا عن موقف المؤلب ضد سعد بن ابي وقاص ﷺ، عندما شعروا بضعف موقفهم وعدم مصداقية خاصة بعد ان شهد العامة بكفاءة سعد بن ابي وقاص ﷺ.

أما بني عبس- وكانوا ممن ألب الخليفة على سعد- فقد اعماهم حقدهم ولم يقدروا ما تواجهه الدولة من خطر خارجي وهو خطر الفرس، فقام منهم أسامة بن قتادة[٤٣] فقال في سعد }... لا يقسم بالسوية، ولا يعدل في الرعية، ولا يغزو في السرية{[٤٤]، فهم لم يتوانوا باتهام صحابي كبير وجليل.

أتم محمد بن مسلمة التحقيق بالتهم الموجة الى سعد ﷺ فلم يثبت عليه شيئاً منها، ومع ذلك خرج به محمد بن مسلمة وبمن شكوه الى الخليفة عمر ﷺ، فلما سأله عمر ﷺ وتبين له الحق، قال }هكذا الظن بك، ثم قال: لولا الاحتياط لكان سبيلهم بيّناً{[٤٥]، وكان عمرﷺ على يقين ببراءة سعد بن ابي وقاص ﷺ منذ البداية، لذلك استبقاه بالمدينة واقرّ من استخلفه سعد على ولاية الكوفة بعده فكان عبد الله بن عبد الله بن عتبان[٤٦]، وصار سعد ﷺ من مستشاري عمر ﷺ في المدينة[٤٧]، ثم جعله من الستة المرشحين للخلافة حين طعن وأوصى الخليفة ﷺ من بعده بأن يستعان بسعد ﷺ وقال }إن كان الامير سعداً فهو ذاك، والا فليستعين به ايكم ما امر فأني لم اعزله عن عجز ولا خيانة{[٤٨]، وقال فيه ايضاً }فأني لم اعزله من سوء، وقد خشيت ان يلحقه من ذلك{[٤٩]، وكان سبب عزله خوف االفتنة لأن جيوش الفرس كانت تتجمع للغزو والثأر وكان المسلمون في موقف صعب يستعدون لملاقاة العدو في نهاوند، فليس من المصلحة اذكاء فتنة لا يعرف نتائجها والكوفة يومها كانت القاعدة الامامية الكبرى للجيوش الاسلامية في المشرق[٥٠]، وتم تولي امر الكوفة عبد الله بن عبد الله بن عتبان، ثم عزله وولى جبير بن مطعم[٥١]، فاستعفى، ثم ولي عليها عمار بن

ياسر وذلك سنة (٢١هـ/٦٤١م) فأقام عليها سنة وبعض الشيء، وفي سنة (٢٢هـ/٦٤٢م) كتب اهل البصرة الى الخليفة عمر ﷺ يشكون كثرة اهلها وعجز خراجهم عنهم، وسألوا الخليفة ان يجعل لهم خراج مناطق الماهين[٥٢] او ما سبذان[٥٣]، وكان جند الكوفة قد فتحوهما قبل ان يصل مدد البصرة وعندما بلغ اهل الكوفة طلبوا من واليهم عمار بن ياسر ﷺ ان يكتب الى عمر ﷺ ان رامهرمز[٥٤] وابذج هي لهم، وان اهل البصرة لم يعينوهم بشيء لأنهم فتحوها قبل وصول المدد من البصرة، فرفض ان يكتب لهم بذلك فغضبوا عليه[٥٥]، فكتب اهل الكوفة الى عمر ﷺ بعزله، فأرسل اليه عمر ﷺ بالقدوم للتحقق من أمر الشكوى، فخرج بوفد من اهل الكوفة ليكونوا انصاراً له، فكانوا اشد عليه ممن تخلف، فشكوه الى عمر ﷺ وذكروا له اشياء كثيرة تعيب بعمار ﷺ اتهاماً منهم، فاتهموا بالضعف، وأنه لا علم له بسياسة الامور، فعزله عمر ﷺ لما وجد منهم تحاملاً على عمار ﷺ، وأخماداً لهذا الشر[٥٦]، ثم سألهم من يريدون ان يولي عليهم. فقالوا أبا موسى ﷺ. فعيّنه باختيارهم لكنهم سرعان ما شكوه الى الخليفة بحجة ان خادمه يتاجر بالعلف، وطلبوا الاستعفاء منه، فعزله وكان ذلك سنة (٢٢هـ/٦٤٢م)[٥٧]، فكان الخليفة عمر ﷺ يلجأ لعزل الوالي عندما يجد انعدام التعاون بينه وبين الرعية. خاصة وأن امور المصر لا تستقر إلا برضا الرعية من الوالي.

فاستشار الخليفة عمر ﷺ وفد اهل الكوفة– الذين قدموا يشكون ابا موسى ﷺ– من يريدون فقال لهم ما تقولون في تولية رجل ضعيف مسلم أو رجل قوي مشدد؟ فلم يجيبوا بشيء، حتى ضاق بهم وتحير من امرهم وقال فيهم }... وأي نائب اعظم من مائة الف لا يرضون عن أمير، ولا يرضى عنهم أمير...{[٥٨]، فأعاد استشارتهم مرة ثانية وكرر عليهم نفس السؤال فأجابه المغيرة بن شعبة }اما الضعيف المسلم فأن اسلامه لنفسه وضعفه عليك، وأما القوي المشدد فأن شداده لنفسه وقوته للمسلمين{[٥٩]، فعيّن عليهم المغيرة بن شعبة والياً بعد أن نصح له محذّراً }ليأمنك الأبرار، وليخافك الفجّار{[٦٠]، وكان المغيرة عليها حتى مات عمر ﷺ على نحو سنتين[٦١]، ومن هذا يتضح ان باب الفتنة والشر قد فتح في الكوفة وكذلك في البصرة منذ خلافة عمر ﷺ وتولى فتح هذا الباب الموتورون ممن كانت تحركهم أطماعهم الشخصية وعصبيتهم الموجهة ضد قريش والدولة العربية الإسلامية، بالاضافة الى من انضم اليهم من أعداء الامة العربية والإسلام، متخذين الاسلام ستاراً لتحقيق اغراضهم

واحقادهم ضد الإسلام والدولة، فكانوا يثيرون الناس ويحركوهم ضد ولاتهم لاثارة الشغب والفتنة بين صفوفهم، لاشغالهم عن اهم اهدافهم في التحرير والفتح لنشر الاسلام ومبادئه، فأن الذي حصل من شكوى ضد سعد بن ابي وقاص ﷺ تزامن مع تجمع الفرس في نهاوند لضرب المسلمين ولا يمكن اعتباره صدفة، ولا نستبعد ان تكون للفرس أو اليهود يد في اثارة هذه الشر، لتقويض اركان الدولة الاسلامية من الداخل.

تولى الخلافة عثمان ﷺ وكان والي الكوفة فيها المغيرة بن شعبة فأقره عليها ثم عزله عنها وكان عمر ﷺ قد اوصى الخليفة من بعده ان يستعمل سعداً ﷺ، فكان سعد أول عامل بعث به عثمان على الكوفة وعزل المغيرة بن شعبة، وقيل بل اقرّ عثمان ﷺ عمال عمر ﷺ جميعهم سنة، لأن عمر ﷺ اوصى بذلك ثم عزل المغيرة بعد سنة واستعمل سعداً[٦٢]، وعلى هذا القول تكون امارة سعد سنة خمس وعشرين للهجرة، لم تطل ولاية سعد ﷺ على الكوفة فعزله عثمان ﷺ، والسبب في عزله هو ان سعد ﷺ استقرض من عبد الله بن مسعود ﷺ من بيت المال مالاً فأقرضه، فلما تقاضاه لم يتيسر عليه فارتفع بينهما الكلام حتى استعان عبد الله ﷺ بأناس على استخراج المال واستعان سعد ﷺ بأناس على استنظاره، فافترقوا وبعضهم يلوم سعداً ﷺ وبعضهم يلوم عبد الله ﷺ[٦٣]، فكان هذا الاختلاف البسيط بين صاحبي رسول الله ﷺ اول ما نزع به اهل الكوفة[٦٤]، زمن عثمان ﷺ فغضب لذلك عثمان ﷺ فعزل سعداً ﷺ وعبد الله ﷺ[٦٥]، ومن الواضح ان سبب عزل سعد ﷺ عن الكوفة هو خوف الخليفة عثمان من تفاقم ﷺ الشغب بين أهل الكوفة لما يؤدي الى اخطار جسيمة تهدد سلامة هذه القاعدة الامامية لجيوش المسلمين[٦٦] بالاضافة الى ان ابن مسعود ﷺ لم يكن والياً حتى يعزله عثمان ﷺ بل كان مسؤولا عن بيت المال[٦٧]، فولى بدلاً عن سعد ﷺ، الوليد بن عقبة، فقدم الكوفة في السنة الثانية من خلافة عثمان ﷺ، واستمرت ولايته الى اكثر من خمس سنين، حتى اخذ بعض المنافقين يؤلبون عليه فدبروا مؤامرة له، برغم من انه كان احب الناس في الناس وأرفقهم بهم، فكان كذلك خمس سنين، وليس على داره باب[٦٨]، يحول بينه وبين الناس ممن يعرف او لا يعرف، فكان يغشاها كل من شاء، متى شاء، فضلاً عن انه أقام الكثير من الخدمات فأقام دور الضيافة، وادخل على الناس خيراً فأحبوه[٦٩]، إلا ان فريقاً من الاشرار واهل الفساد اصاب بينهم سوط الشريعة بالعقاب على يد الوليد فوقفوا حياتهم على ترصد الاذى له، ومن هؤلاء رجال يسمى احدهم ابا زينب بن عوف الازدي،

والاخر ابا مورع، جندب ابو زهير، قبضت على ابنائهم في ليلة نقبوا بها على ابن الحيسمان داره وقتلوه، وكان نازلاً بجواره رجل من اصحاب رسول الله ﷺ، ومن اهل السابقة في الاسلام وهو (ابو شريح الخزاعي)[٧٠]، فشهد هذا الصحابي وابنه على هؤلاء الاشرار، فأنفذ الوليد فيهم حكم الشريعة على باب القصر في الرحبة[٧١]، فكادوا لهذا الأمير، وبثوا عليه العيون والجواسيس ليترقبوا حركاته. وكان بيته مفتوحاً دائماً، حتى كان في احد الايام ان زاره شاعراً كان نصرانياً في اخواله من تغلب بأرض الجزيرة وأسلم على يد الوليد، فظن هؤلاء الموتورون ان هذا الشاعر نصرانياً، ولا بد انهم يشربون الخمر في مجلسهم، فاقتحموا عليه الدار، فلم يجدوا عنده شيء ففشلت محاولتهم هذه حتى ان الناس اقبلوا عليهم يسبونهم ويلعنونهم غير ان الوليد ستر الأمر عن عثمان[٧٢]، صبراً فلم يرد ان يثير فتنة. ولعله بكرمه هذا ينطفئ حقدهم، غير انهم ازدادوا حقداً وكيداً مغتنمين كل حادث فيسيئون تأويله ويفترون الكذب، فحملوا على الكيد به حتى تمكنوا من سرقة خاتمه[٧٣]، فخرجوا الى عثمان يشكوه ويطلبون عزله، وقد انضمّ اليهم بعض الذين كانوا عمالاً في الحكومة ونحاهم الوليد عن اعمالهم لسوء سيرتهم، فدخلوا على الخليفة عثمان ﷺ وشهدوا على الوليد بأنه شرب الخمر، فأرسل عثمان ﷺ الى الوليد للقدوم للمدينة للتحقيق فلما وصل المدينة ودخل على عثمان ﷺ، فسأله عن امر الشكوى، فحلف الوليد انه لم يشرب[٧٤]، وبالرغم من ان الخليفة ايقن بصدق الوليد، خاصة ان من شهد كان على شاكلة ابو زينب وأبو المروع، وابن حمران الذي كان قد تزوج امرأة في عدتها وهم من الموتورين[٧٥]، وخير دليل على براءة الوليد هو قول عثمان نفسه ﷺ }تقيم الحدود، ويبوء شاهد الزور بالنار فاصبر يا أخيح[٧٦]، فعزله }لئلا يقول السفهاء ان له هوى في ذوي قرابتهح[٧٧]، وعيّن بدلاً عنه سعيد بن العاص[٧٨]، وخير دليل على حسن سياسة الوليد بن عقبة هو ما ذكره الطبري في موقف اهل الكوفة في ولاية الوليد بن عقبة، فقال }كان الناس في الوليد فرقتين االعامة معه، والخاصة عليهح[٧٩]، أي ان موقف العامة كان مع الوليد بن عقبة وهو رأي الأكثرية، فكان الناس يقولون حين عزل الوليد:

لا يبعـــد المُلـــك إذ ولّـــت شـــمائلهُ	**ولا الرياســـــــةُ لمـــــا رأسَ كتـــــابُ**
يـــا ويلتـــا قـــد عـــزل الوليـــد	**الوليـــد وجاءنـــا مجوعـــاً سعيـــدُ**
يـــنقص فـــي الصـــاع ولا يزيـــد	**فجـــــوع الإمـــــاء والعبيـــــدُ[٨٠]**

أما الخاصة- التي قصدها الطبري- فكانت ضد الوليد بن عقبة وهي التي سعت للكيد به وعزله فهي كانت تمثل جماعة من الحاقدين والموتورين تدفعهم مصالح شخصية ومادية وعصبية- كما وضّحنا في سابقاً- وانضم اليه جماعات تحركهم نزعات قومية وعقائدية موجهة ضد الدولة العربية والاسلام ثأراً منها عما اصابهم على يد المسلمين من تقويض لأركان دولتهم من الفرس والروم، ومن انضم اليهم من اليهود، فلما فشلوا عسكرياً في مواجهة جيش المسلمين سعوا للكيد بالاسلام والدولة عن طريق الدخول ضمن صفوف الدولة والاندماج في المجتمع الاسلامي، ومن ثم العمل على زرع بذور الفتنة والشر بين المسلمين لتخريب المجتمع الذي هو قلب الدولة.

هكذا ظهرت بوادر الفتنة والشر حتى انها بدت واضحة للعيان، فعندما قدم سعيد بن العاص[٨١]، والي الكوفة سنة (٣٠هـ/٦٥٠م)، خطب بهم محذراً من امر هذه الفتنة، قال }والله لقد بعثت اليكم، واني لكاره ولكن لم اجد يداً إذ امرت ان أأتمر، إلا ان الفتنة قد اطلعت خطمها وعينها، ووالله لأضربن وجهها حتى اقمعها، او تصيبني، واني لرائد نفسي اليوم{[٨٢]، ثم اخذ سعيد يدرس ويبحث في احوال اهل الكوفة ليتبين سبب اضطراب احوال الكوفة وعدم رضاءهم على امير، وعدم رضا امير عليهم، فوجد ان سبب هذه المشاكل الفتن هو حدوث تغير داخل مجتمع الكوفة، منها تضاؤل اصحاب الشرف والسابقة من سادة القوم وأهل الفتوح الأولين ومن اشراف القوم فكانوا ينقصون في المجتمع مقابل دخول عناصر اخرى من الطارئين الناشئين ومنهم الاعراب وكان قدومهم اما من تلقاء انفسهم او يرسلهم الخليفة ماده للجند، وكذلك الاسرى والسبايا الذين كان الفاتحون يقسموهم بينهم مع الغنيمة ويعودون معهم الى المصر ليقيموا فيه، وما اكثر هذا الجيل الجديد الذي كان يولد في المصر من الحرائر وامهات الاولاد، ثم الذين كانوا يولدون من ابناء الاحرار غير العرب ومن ابناء العبيد، وكل هذه الناشئة قد اخذت تنمو ويظهر امرها ويكون اثرها في حياة المصر، فالطارئون من الاعراب والطارئون من الاعاجم والناشئون من اولئك وهؤلاء قد كثروا في المصر حتى زحموا اهل السابقة وكانوا يستأثرون من دونهم الامر. وكلهم حظه من الجهل اكثر من حظه من العلم، ونصيبه من الغلظة والجفوة اعظم من نصيبه من الرقة واللين[٨٣]، بالاضافة الى ان البعض كان يملؤه الحقد أو الثأر من الاسرى والسبايا فكانوا يضمرون هذا الشر حتى يجدون الفرصة المناسبة لاظهارها.

فكان ذلك من اسباب حدوث كثير من المشاكل، فما ان وضع سعيد بن العاص يده على هذه العلّة حتى كتب به الى الخليفة يعلمه بذلك }ان اهل الكوفة قد اضطرب امرهم وغلب اهل الشرف منهم والبيوتات (السابقة والقدمة) والغالب على تلك البلاد روادف ردفت واعراب لحقت، حتى ما ينظر الى ذي شرف ولا بلاء من نازلتها ولا نائبتها؟[٨٤]، فكتب اليه عثمان ﷺ ان يفضل اهل السابقة والقُدْمة ممن فتح الله عليه تلك البلاد، وليكن من نزلها بسببهم تبعاً لهم، الا ان يكون اهل السابقة قد تثاقلوا عن الحق وتركوا القيام به وقام به هؤلاء، وليحفظ لكل منزلته ويعطيهم جميعاً بقسطهم على سنه العدل والمعرفة بأقدار الناس، ففعل ذلك سعيد وأرسل الى وجوه القوم فقال لهم }انتم وجوه من وراءكم، والوجه ينبيء عن الجسد، فابلغونا حاجة ذي الحاجة وخله ذي الخله، ثم ادخل معهم من يحتمل من اللواحق والروادف وخلص بالقراء والمتسمين في سمره؟[٨٥]، فانقطع الذين لا سابقة لهم وجعلوا يقعون فيه وفي عثمان، فكلما لحق بهم لاحق من ناشيء او اعرابي او مولى طليق اعجبه كلامهم، حتى غلب الشر وفشت القالة[٨٦]، }كأنما كانت الكوفة يبساً شملته النار؟[٨٧]، وكان الخليفة عثمان ﷺ قد اطلع اهل المدينة عن هذا الشر وأن باب الفتنة قد فتح واستشارهم فيما امر به سعيد بن العاص فأيّدوه، ثم جاء قراره بنقل فيؤ الناس حيث اقاموا من بلاد العرب، فلا يتركزون في هذه الامصار وإنما يرجع كل الى بلده بعد ان ينقل فيئه هناك[٨٨].

لم ينقطع سعيد بن العاص عن لقاء العامة، وكان يحضر بعض مجالسهم، فتشير المصادر انه عام (٣٣هـ/٦٥٣م) حضر واحداً من تلك المجالس فمدح الناس امامه شخص من الاثرياء وقالوا انه من الكرماء، فقال سعيد: والله لو ان لي مثلها لأعيشكم بها عيشاً رغداً، فقام فتى غلام من بني اسد فقال متمنياً ليس إلا، والله لوددت ان لك ما كان لكسرى على نهر الفرات، فما ان قال ذلك حتى ثار بعض الناس مظهرين حقدهم ضد قريش. فانتهروه وصاحوا به: أتتمنى له سوادنا: وهاج الشر بينهم وبين اهل الفتى وسمع قومه من بني اسد بما اصابه فجاؤوا وأحاطوا بالقصر، وعاذت القبائل بسعيد[٨٩]، وفي رواية اخرى يذكر ان سعيد بن العاص قال }انما هذا السواد بستان لقريش؟ فقال الاشتر راداً عليه }اتزعم ان السواد الذي أفاءه الله علينا بأسيافنا بستان لك ولقومك! والله ما يزيد أوفاكم منه نصيباً إلا ان يكون فأحدنا؟[٩٠]، فثار القوم وظهر الشر فغضب سعيد فأقسم ان لا يغش مجلسه أحد من اولئك المشاغبين، فجلوس في بيوتهم يشتمون الخليفة عثمان ﷺ وسعيد وقد اجتمع اليهم

الناس[٩١]، فكتب سعيد الى الخليفة عثمان ﷺ يشكوا أمرهم }ان رهطاً من اهل الكوفة- سماهم له عشرة- يؤلبون ويجتمعون على عيبك والطعن في ديننا{[٩٢]، وفي رواية اخرى تبين ان اشراف اهل الكوفة وصلحاؤهم هم من كتبوا الى عثمان بأمر هؤلاء المشاغبين[٩٣]، فأرسل اليه الخليفة عثمان ﷺ يأمره بتسييرهم الى الشام وكان منهم مالك الاشتر، وثابت بن قيس بن منقع، وكميل بن زياد النخمي، وصعصعة بن صوفان وغيرهم[٩٤]، وأرسل الى معاوية ﷺ أيضا مبين له أن اهل الكوفة قد اخرجوا قوماً شغبوا وأثاروا الفتنة.

ثم اوصوه بهم }فرعهم وقم عليهم، فأن آنست منهم رشداً فاقبل منهم، وأن أعيوك فارددهم عليهم{[٩٥]، فأراد الخليفة عثمان ﷺ ان يتألفهم ويطفيء ما في داخلهم من الشر، ففعل معاوية ﷺ ما امره به الخليفة ﷺ فأنزلهم في كنيسة تسمى مريم وأجرى عليهم، ما كان لهم بالعراق وكان يتغدى ويتعشى معهم، ويحادثهم ويستخبرهم عن شكاتهم عسى ان يقنعهم، ثم اخذ ينصحهم ويعظهم بترك الفتنة والتزام جماعة المسلمين، فلم يكن يزدهم ذلك إلا تعنتاً حتى اخذوا يطعنون بقريش، وكانوا يشتمون الخليفة عثمان ﷺ وواليه سعيد بن العاص حتى انهم طعنوا بولاية معاوية نفسه، حتى ضاق بهم معاوية ﷺ[٩٦]، وخاف منهم ان يفسدوا اهل الشام عليه لئلا يشوشوا عقول الطغام[٩٧]، بما يشتمل كلامهم من مطاعن وقدح بالدولة والخلافة، فكتب معاوية الى عثمان ﷺ باخراجهم وأنه لا سبيل لإصلاحهم وانهم }قوم ليست لهم عقول ولا اديان اثقلهم الاسلام، واضجرهم العدل لا يريدون الله بشيء ولا يتكلمون بحجة انما همهم الفتنة، واموال اهل الذمة، والله مبتليهم ومختبرهم، ثم فاضحهم ومخزيهم، وليسوا بالذين ينكون احداً إلا مع غيرهم، فأنه سعيداً ومن قبله عنهم، فأنهم ليسوا لأكثر من شغب أو نكير{[٩٨]، فأمر الخليفة عثمان بن عفان ﷺ بأخراجهم من دمشق وأرسل بهم الى الجزيرة[٩٩]، وكان عاملها عبد الرحمن بن خالد بن الوليد فعاملهم بقسوة وشدة لكبح جماحهم، فهددهم وتوعدهم إن هُم بقوا على ما كانوا عليه من اثارة الفتنة والطعن بالولاة والخليفة، حتى خافوا ابداً يتراجعون عن امرهم حتى ان الاشتر قدم المدينة ليعتذر عما بدر منه ومن اصحابه، فعذره الخليفة، وسمح لهم بالنزول حيث شاءوا[١٠٠].

ومما تقدم من روايات نصل لتصور واضح وهوان الذين ألبوا الناس ضد الدولة العربية الاسلامية خاصة في خلافة عمر بن الخطاب ﷺ وخلافة عثمان بن عفان ﷺ هم من اراذل المجتمع ممن لهم ميول تأمرية ضد الاسلام ودولته، وكانت هذه الخلافات

والانشقاقات من اسباب الخروج على الخليفة عثمان ﷺ ومن ثم مقتله على يد هؤلاء المتأمرين في داره في المدينة سنة ٣٦هـ/٦٥٦م[١٠١].

هوامش البحث

[١] الطبري، ابو جعفر محمد بن جرير (٣١٠هـ/ ٩٢٢م)، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل ابراهيم، دار المعارف، مصر- القاهرة، ٤/ ١٥٤.

[٢] الشريف، احمد ابراهيم، دور الحجاز في الحياة السياسية والعامة في القرنين الأول والثاني للهجرة، دار الفكر العربي، مصر- القاهرة، ط١، ١٩٦٨م، ٢٥٦- ٢٥٧.

[٣] ابن عمر، سيف القطبي الاسدي (ت٢٠٠هـ/٨١٥م)، الفتنة ووقعة الجمل، تحقيق: احمد رائب عرموش، دار النفائس، لبنان- بيروت، ط١، ١٣٩١هـ، ٢/٥٥.

[٤] عبد الله بن سبأ الذي تنسب إليه السبئية اصله من اليمن، كان يهودياً من أمة سوداء فاظهر الإسلام وطاف بلاد المسلمين ليفتنهم عن طاعة الائمة ويلقي بينهم الشر، ابن عساكر: أبو القاسم علي بن الحسن (ت٥٧١هـ/١١٧٥م)، تهذيب تاريخ دمشق الكبير، هذّبه ورتبه الشيخ عبد القادر بدران، دار السير، لبنان- بيروت، ط٢، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م، ٧/ ٤٣١.

[٥] الطبري، المصدر السابق، ٤/٣٤١.

[٦] ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد النميري القرطبي (ت٤٦٣هـ/ ١٠٧٠م)، الإستيعاب في معرفة الاصحاب، على هامش الاصابة، مكتبة المثنى، العراق- بغداد، ٣/ ٣٩٦؛ ابن حجر: شهاب الدين ابي الفضل أحمد بن علي العسقلاني (ت٨٥٢هـ/١٤٤٨م)، الاصابة في تمييز الصحابة، العراق- بغداد، مكتبة المثنى، ٣/ ٤٣٣.

[٧] الكندي، محمد بن يوسف (ت٣٥٠هـ/٩٦١م) ولاة مصر، تحقيق حسين نصار، دار بيروت للطباعة والنشر، دار صادر، ١٣٧٩هـ/١٩٥٩م، ٣٣؛ كتاب الولاة وكتاب القضاة، تصحيح رفن كست، طبعه بمطبعة الاباء اليسوعيين، لبنان- بيروت، ١٩٠٨م، ١٠؛ ابن خياط، خليفة العصفري (ت٢٤٠هـ/ ٨٥٩م)، تاريخ خليفة بن خياط، تحقيق:

اكرم ضياء العمري، ساعد المجمع العلمي العراقي على نشره، ط١، ١٣٨٦هـ/١٩٦٧م، ١٥٧/١؛ الطبري المصدر نفسه ٢٥٣/٤-٢٥٦.

(٨) ابـن عسـاكر، المصـدر السـابق، ٤٣٢/٧؛ المـالقي، محمـد بـن يحيـى بـن ابـي بكـر (ت٧٤١هـ/١٣٤٠م)، التمهيد والبيان في مقتل الشهيد عثمان، تحقيق: د.محمد يوسف زايد، دار الثقافة، لبنان- بيروت، ط١، ١٩٦٤م، ٧٩.

(٩) ابن عساكر، المصدر نفسه، ٤٣٢/٧؛ المالقي، المصدر نفسه، ٧٩.

(١٠) الملقي، المصدر نفسه، ٧٩- ٨٠.

(١١) ابن عساكر، المصدر السابق، ٤٣٢/٧؛ المالقي، المصدر نفسه، ٨١.

(١٢) ابن عساكر المصدر نفسه، ٤٣٣/٧، المالقي، المصدر نفسه، ٨٠ -٨١.

(١٣) الطبري، المصدر السابق، ٢٥٦/٤، ابن عساكر، المصدر نفسه، ٧/ ٤٣٣؛ المالقي، االمصدر نفسه، ٨١.

(١٤) ابن عساكر، المصدر نفسه، ٤٣٣/٧؛ المالقي، المصدر نفسه، ٨١.

(١٥) الطبـري، المصـدر السـابق، ٢٥٦/٤؛ الكنـدي، ولاة مصـر، ٣٣؛ كتـاب الـولاة وكتـاب القضاة، ١٠؛ ابن عساكر، المصدر نفسه، ٤٣٣/٧؛ المالقي، المصدر السابق، ٨٠.

(١٦) انظر: الطبري، المصدر نفسه ٢٥٦/٤، الكندي، ولاة مصر، ٣٤؛ المالقي، المصدر نفسه، ٨٠.

(١٧) انظر: الطبري، المصدر نفسه ٢٥٦/٤، الكندي، ولاة مصر، ٣٤؛ المالقي، المصدر نفسه، ٨٠.

(١٨) الطبـري، المصـدر نفسـه، ٦٩/٤؛ ابـن الاثيـر، أبـو الحسـن علـي بـن محمـد الجـزري (ت٦٣٠هـ/٩٧٠م)، الكامل في التاريخ، دار بيروت للطباعة والنشر، لبنان- بيروت، ٥٤٠/٢.

(١٩) الطبري، المصدر نفسه، ٧٠/٤.

[٢٠] الطبري، المصدر نفسه، ٧٢/٤؛ الاصبهاني: ابو الفرج علي بن الحسين (ت٣٥٦هـ/ ٩٧٦م)، الاغاني، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ٩٤/١٦؛ ابن الاثير، المصدر السابق، ٥٤٠/٢-٥٤٢؛ ابن كثير، أبي الفداء إسماعيل بن عمر (ت٧٧٤هـ/١٣٧٣م)، البداية والنهاية في التاريخ، حققه اصول أحمد أبو ملحم، د.علي نجيب عطوي، الاستاذ فؤاد السيد حمدي ناصر الدين، الاستاذ علي محمد السائر، دار الكتب العلمية، لبنان- بيروت، ٨٣/٧-٨٤.

[٢١] ابن خياط، المصدر السابق، ١٢٨/١؛ الطبري، المصدر نفسه، ٧٠/٤؛ ابن كثير، المصدر نفسه، ٨٤/٧؛ ابن حجر، المصدر السابق، ٤٥٣/٣.

[٢٢] الطبري، المصدر نفسه، ٧٠/٤.

[٢٣] الطبري، المصدر نفسه، ٧١/٤؛ انظر ابن الاثير، المصدر السابق، ٥٤١/٢.

[٢٤] أيذج الذال معجمة مفتوحة وجيم كورة وبلد بين خوزستان وأصبهان وهي أجل مدن هذه الكورة، ياقوت الحموي، شهاب الدين أبي عبد الله (٦٢٦هـ/١٢٢٨م)، معجم البلدان دار الفكر، لبنان- بيروت، ٢٨٨/١.

[٢٥] الرجلة، الرجل الذي لا دابة له، الفراهيدي، الخليل بن أحمد، العين، تحقيق: د.مهدي المخزومي، د.إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، ١٠٣/٦.

[٢٦]الطبري، المصدر نفسه، ٢٦٥/٤؛ ابن الاثير، المصدر نفسه، ٩٩/٣.

[٢٧]الطبري، المصدر نفسه، ٢٦٥/٤؛ ابن الاثير، المصدر نفسه، ٩٩/٣.

[٢٨]غيلان بن خرشة بن عمرو ابن ضرار الضبي البصري، وفد على معاوية له ذكر قدم دمشق، كتب معاوية أن يبعثوا إليه برجل من أهل البصرة أن يبعثوا إليه برجل من أهل البصرة فبعث إليه أهل البصرة بغيلان بن خرشة بن عمرو بن ضرار، ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن إبن هبة الله بن عبد الله الشافعي، تاريخ دمشق، دار الفكر، لبنان- بيروت، ط١، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م، ١٣١/٤٨، وكان سيِّد بني ضبّة بالبصرة، أبن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن، الاشتقاق، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، مصر- القاهرة، ط٣، ١٩٤/١، من أبناءه مروان السمعاني، ابو سعد عبد الكريم بن محمد (ت٥٦٢هـ/١١٦٦م)، الانساب، تقديم وتعليق: عبد الله بن عمر البارودي، دار الجنان، لبنان- بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، ٢٦٥/٥، ومن أبناءه

أيضاً مثجور وهومن خطباء بني ضبة وعلمائهم، الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، البيان والتبيين، تحقيق: المحامي فوزي عطوي دار صعب، لبنان- بيروت، ط١، ١٩٦٨م، ١٨٠.

(٢٩) الطبري، المصدر نفسه، ٢٦٥/٤؛ ابن الاثير، المصدر نفسه، ٩٩/٣-١٠٠.

(٣٠) الطبري، المصدر نفسه، ٢٦٤/٤، عبد الله بن عامر بن كريز ابن ربيعة بن حبيب بن عبد شمس بن عبد مناف بن قصي القرشي العشمي. ابن خال عثمان بن عفان ﵁ ام عثمان أروى بنت كريز وأمها ام عامر ابن كريز البيضاء ام حكيم بنت عبد المطلب وأم عبد الله بن عامر ابن ربيعة دجاجه بنت اسماء بن الصلت ولد على عهد رسول الله ﷺ، فأتى به رسول الله ﷺ وهو صغير فقال هذا شهنا وجعل يتفل عليه، ويعوذه فجعل عبد الله يتسوغ لبن رسول الله ﷺ فقال }انه لمسقي فكان لا يعالج ارضاً إلا ظهر له الماء، وقيل لما اتى بعبد الله بن عامر بن كريز الى النبي ﷺ قال لبني عبد شمس هذا اشبه بنا منه بكم، وكان عبد الله بن عامر. سخيا كريما حليما ميمون النقية كثير المناقب هو افتتح خراسان وقتل كسرى في ولايته وأحرم من نيسابور شكراً الله وهو الذي عمل السقايات بعرفه. وعندما ولي البصرة كان عمره (اربع وعشرين سنة)، ولم يختلفوا انه افتتح اطراف فارس كلها وعامة خراسان واصبهان وحلوان وكرمان هو الذي شق نهر البصرة ولم يزل والياً لعثمان على البصرة الى ان قتل عثمان ﵁. ثم عقد له معاوية على البصرة ثم عزله{.

ابن الكلبي، أبو المنذر هشام بن محمد بن السائب (ت٢٠٤هـ/٨١٩ م) جمهرة النسب، تحقيق: ناجي حسن، عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية، ط١، ١٤٠٧هـ/١٩٨٦م، ٥٤/١؛ ابن عبد البر، المصدر السابق، ٣٥٩/٢-٣٦٠؛ المقدسي، موفق الدين، محمد عبد الله بن أحمد (ت٦٢٠هـ/١٢٢٣م)، التبيين في أنساب القرشيين، حققه وعلق عليه، محمد نايف الدليمي، منشورات المجمع العلمي، العراق، ط١، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م، ١٩٨؛ الذهبي: محمد بن احمد بن عثمان (ت٧٤٨هـ/١٣٧٤م)، سير أعلام النبلاء، اشرف على تحقيق: الكتاب وخرج أحاديثه، شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ١٨/٣-٢٠.

(٣١) الطبري، المصدر نفسه، ٢٦٤/٤؛ ابن الاثير، المصدر السابق، ٩٩/٣؛ وكذلك يذكر ابن عبد البر، ان ولاية عبد الله بن عامر كانت سنة (٥٩هـ)، المصدر السابق، ٣٦٠/٢.

(٣٢) ابن كثير، المصدر السابق، ١٥٩/٧.

(٣٣) ابن حجر العسقلاني، المصدر السابق، ٣٦٠/٢.

(٣٤) ابن حجر، المصدر نفسه، ٣٦٠/٢.

(٣٥) الطبري، المصدر السابق، ٣٢٦/٤؛ المالقي، المصدر السابق، ٧٠.

(٣٦) الطبري، المصدر نفسه، ٣٢٧/٤؛ المالقي، المصدر نفسه، ٧١.

(٣٧) الطبري، المصدر نفسه، ٣٢٦/٤-٣٢٧؛ المالقي، المصدر نفسه، ٧٠-٧١.

(٣٨) الطبري، المصدر نفسه، ٢٥١/٤؛ ابن الاثير، المصدر السابق، ٨٢/٣؛ الذهبي، المصدر السابق، ١١٣/١.

(٣٩) الطبري، االمصدر نفسه، ١٢٠/٤-١٢١؛ ابن الأثير، المصدر نفسه، ٥/٣؛ ابن كثير، المصدر السابق، ١٠٨/٧.

(٤٠) الطبري، المصدر نفسه، ١٢١/٤؛ ابن الأثير، المصدر نفسه، ٥/٣؛ ابن كثير، المصدر نفسه، ١٠٨/٧.

(٤١) الطبري، المصدر نفسه، ١٢١/٤؛ ابن الاثير، المصدر نفسه، ٦/٣؛ ابن كثير، المصدر نفسه، ١٠٨/٧.

(٤٢) الطبري، المصدر نفسه، ١٢١/٤؛ ابن الاثير، المصدر نفسه، ٦/٣؛ ابن كثير، المصدر نفسه، ١٠٨/٧.

(٤٣) أسامة بن قتادة أبو سعدة العبسي له إدراك وهو الذي شهد على بن سعد بن أبي وقاص لما عزله عمر عن إمرة الكوفة والقصة مشهورة وقع ذكره في الصحيح وسماه البخاري في باب وجوب القراءة للإمام والمأموم ودعا عليه سعد بدعاء مشهور استجيب له فيه وإذا كان في زمن عمر في مقام أن يستشهد اقتضى أن يكون له إدراك. ابن حجر، المصدر السابق، ١٩٥/١.

(٤٤) الطبري، المصدر نفسه، ١٢١/٤؛ ابن الاثير، المصدر نفسه، ٦/٣؛ ابن كثير، المصدر نفسه، ١٠٨/٧.

(٤٥) الطبري، المصدر نفسه، ١٢٢/٤؛ ابن الاثير، المصدر نفسه، ٧/٣.

(٤٢) الطبري، المصدر نفسه، ١٢٢/٤؛ ابن الاثير، المصدر نفسه، ٧/٣؛ ابن حجر، المصدر السابق، ٣٣٧/٢؛ ابن كثير، المصدر السابق، ١٠٨/٧؛ عبد الله بن عبد الله بن عتبان الاموي الانصاري، وكان من اصحاب النبي ﷺ، وهو الذي كتب الصلح بينهم وبين اهل حي وكان شجاعاً بطلاً من اشراف الصحابة ووجوه الانصار حليفاً لبني الحيلى من الانصار. وعقد له عمر على اصبهان فدخلها وصالح اهلها، ابن حجر، المصدر نفسه، ٣٣٧/٢.

(٤٦) الطبري، المصدر نفسه، ١٢١/٤-١٢٤.

(٤٧) الطبري، المصدر نفسه، ١٩٢/٤-٢٢٨-٢٢٩؛ ابن عبد البر، المصدر السابق، ٢٣/٢، الذهبي، المصدر السابق، ١١٨/١؛ ابن حجر، المصدر السابق، ٣٤/٢؛ السيوطي، جلال الدين (ت٩١١هـ/١٥٠٥م)، تاريخ الخلفاء، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة الشرق الجديد، بغداد، دار العلوم الحديثة، بيروت، ١٩٨٧، ١٣٥/٣.

(٤٨) الطبري، المصدر نفسه، ٢٤٤/٤.

(٤٩) خطاب، محمود شيت، قادة فتح االعراق والجزيرة، دار القلم، القاهرة، ٢٥٠.

(٥٠) الطبري، المصدر السابق، ١٤٤/٤؛ ابن الاثير، المصدر السابق، ٢٠/٣؛ ابن حجر، المصدر السابق، ٣٣٧/٢؛ ابن كثير، المصدر السابق، ١١٥/٧.

(٥٢) الماهين: ماه زند وماه فلق، ابن العديم، كمال الدين عمر بن أحمد بن أبي جرادة، بغية الطلب في تاريخ حلب، تحقيق: د.سهيل زكار، دار الفكر، لبنان- بيروت، /٥ ٢١٧٠.

(٥٣) ماسبذان: اسم هذه الكورة مضاف إلى اسم القمر وهو ماه وكان في ممالك الفرس عدة مدن مضافة الأسماء إلى اسم القمر وهو ماه نحو ماه دينار وماه نهاوند وماه بهراذان وماه شهرياران وماه بسطام، ياقوت الحموي، المصدر السابق، ٤٩/٥.

[٥٤] رامهرمز ومعنى رام بالفارسية المراد والمقصود وهرمز أحد الأكاسرة فكأن هذه اللفظة مركبة معناها مقصود هرمز أو مراد هرمز وقال حمزة رامهرمز اسم مختصر من رامهرمز أردشير وهي مدينة مشهورة بنواحي خوزستان والعامة يسمونها رامز كسلا منهم عن تتمة اللفظة بكمالها واختصارا ورامهرمز من بين مدن خوزستان تجمع النخل والجوز والأترنج وليس ذلك يجتمع بغيرها من مدن خوزستان، ياقوت الحموي، المصدر نفسه، ١٧/٣.

[٥٥] الطبري، المصدر السابق، ١٦٠/٤-١٦١؛ ابن الاثير، المصدر السابق، ٣٠/٣-٣١؛ انظر الذهبي، المصدر السابق، ٤٢٢/١؛ ابن كثير، المصدر السابق، ١١٥/٧.

[٥٦] الطبري، المصدر نفسه، ١٦٣/٤-١٦٤؛ ابن الاثير، المصدر نفسه، ٣٢/٣؛ الذهبي، المصدر نفسه، ٤٢٣/١.

[٥٧] الطبري، المصدر نفسه، ١٦٤/٤-١٦٥؛ ابن الاثير، المصدر نفسه، ٣٢/٣.

[٥٨] الطبري، المصدر نفسه، ١٦٥/٤؛ ابن الأثير، المصدر نفسه، ٣٢/٣.

[٥٩] لطبري، المصدر نفسه، ١٦٥/٤؛ ابن الأثير، المصدر نفسه، ٣٢/٣.

[٦٠] الطبري، المصدر نفسه، ١٦٥/٤؛ ابن اعثم الكوفي: أبي محمد احمد (ت٣١٤هـ/ ١٩٢٦م)، الفتوح، حيدر آباد الدكن، الهند، ط١، ٨١/٢؛ ابن الاثير، المصدر نفسه، ٣٢/٣.

[٦١] الطبري، المصدر نفسه، ١٦٥/٤؛ انظر ابن عبد البر، المصدر السابق، ٢٢/٢؛ ابن الأثير، المصدر نفسه، ٣٢/٣.

[٦٢] البلاذري: احمد بن يحيى بن جابر، (ت٢٧٩هـ/٨٩٢م)، انساب الاشراف، تحقيق د.محمد حميد الله، معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية، بالاشتراك مع دار المعارف، مصر، ١٩٥٩م، ٢٩/٥؛ الطبري، المصدر نفسه، ٢٤٤/٤؛ ابن الاثير، المصدر نفسه، ٧٩/٣-٨٠.

[٦٣] الطبري، المصدر نفسه، ٢٥١/٤-٢٥٢؛ ابن الاثير، المصدر نفسه، ٨٢/٣.

[٦٤] الطبري، المصدر نفسه، ٢٥١/٤؛ ابن الاثير، المصدر نفسه، ٨٢/٣.

[٦٥] الطبري، المصدر نفسه، ٢٥٢/٤-٢٧١.

[٦٦] خطاب، محمود شيت، المصدر السابق، ٢٥٤.

(٦٧) رضـا، محمـد، ذو النـورين– عثمـان بـن عفـان، دار الكتـب العلميـة، لبنـان، ط١، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م، ٣٩.

(٦٨) الطبري،المصدر السابق، ٤/٢٥٢– ٢٧١؛ المسعودي: أبو الحسن علي بن الحسين بن علي (ت٣٤٦هـ/٩٥٧م)، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط٤، ١٣٨٤هـ/١٩٦٤م، ٢/٣٤٤؛ المقدسي، المصدر السابق، ١٨٢.

(٦٩) الطبري، المصدر نفسه، ٤/٢٧٤–٢٧٨.

(٧٠) ابو شريح الخزاعي حامل راية رسول الله ﷺ على جيش خزاعة يوم فتح مكة فجاء هو وابنه من المدينة الى الكوفة يسيرا مع احد جيوش الوليد بن عقبة المتوجه الى المشرق للفتوح؛ الطبري، المصدر نفسه، ٤/٢٧٢؛ ابن الاثير، المصدر السابق، ٣/١٠٥؛ الوليد بن عقبة بن ابي معيط ابان بن ابي عمرو ذكروان بن امية بن عبد شمس بن عبد مناف الاموي أخو عثمان بن عفان لأمه أروى بنت كريز بن ربيعة بن حبيب بن عبد الشمس وأمها البيضاء بنت عبد المطلب يكنى ابا وهب؛ ابن عبد البر، المصدر السابق، ٣/٦٣١؛ المقدسي، المصدر السابق، ١٨٢–١٨٣؛ ابن حجر، المصدر السابق، ٣/٦٣٧، وكان شجاعاً شاعراً جواداً روى عن النبي عليه الصلاة والسلام وعن عثمان رضي الله عنه وغيره وروى عن حارثة بن مضرب والشجي، وابو موسى الهمداني وغيرهما. مات في خلافة معاوية؛ ابن حجر، المصدر السابق، ٣/٦٣٧.

(٧١) الطبري، المصدر نفسه، ٢٧٢/٤؛ ابن الاثير، المصدر نفسه، ١٠٥/٣؛ ان سند هذه الرواية مجهولين فهي موقوفة على مجاهد، او قتادة، او ابن ابي ليلى، او يزيد بن رومان ولم يذكر احد منهم اسماء رواة هذا الاخبار في مدة مائة سنة او اكثر مرت بين ايامهم وزمن الحادث، وهذه المائة من السنين حافلة بالرواة من مشارب مختلفة وما دام رواة تلك الاخبار في سبب نزول الاية مجهولين من علماء الجرح والتعديل يعد الرجال الموقوفة هذه الاختيار عليهم، وعلماء الجرح والتعديل لا يعرفون من امرهم حتى ولا اسمائهم، فنحن من غير شرعاً وتاريخياً الحكم بصحة هذه الاخبار المنقطعة التي لا تنسب لها وترتيب الاحكام عليها وهناك خياران موصولاً عن امة سلمه زعم موسى بن عضيدة انه سمعه من ثابت مولى ابن سلمه وموسى بن عبيدة ضعفه النسائي وابن المديني وابن عدي وجماعة، وثابت المزعوم انه مولى ام سلمةى ليس له ذكر في كل كتب العلم فلم يذكر في التهذيب ولا غيرها وكذلك ان ام سلمه لم تقل هذا الخبر– ان صح عنها– في الوليد بل قالت– أي قيل على لسانها– (بعث الرسول ﷺ رجلاً في صدقات بني المصطلق) والخيار الثاني رواه الطبري في التفسير عن ابن سعد عن ابيه عن عمه.. عن ابن عباس وابن سعد هذا هو محمد ابن سعد العرفي، وقد وصف الشيخ احمد شاكر سنده بانه (سند مسلسل بالضعفاء من اسرة واحدة) وكذلك قد ثبت ان الوليد كان صغيراً يوم فتح مكة، اما ما رواه الامام احمد في مسنده وتسلسل الخبر في رواية عبد الله الهمداني وهو (عبد الله بن مالك بن الحارث) عن الوليد بن عقبة فتسلسلت رواية الخبر في الرواة الراقيين واخذه الامام احمد عن شيخ له منهم– وعبد الله الهمداني ثقة ولكن التبس اسمه في غير هذه الرواية بهمداني اخر يكنى ابا موسى واسمه مالك بن الحارث أي على اسم والد عبد الله الهمداني، وهو مجهول عند اهل الجرح والتعديل اما عبد الله الهمداني الذي ينتهي اليه الخبر في رواية الامام احمد فمعروف وموثوق به وعلى روايته وامثالها اعتمد ابن العربي في الحكم على سن الوليد بن عقبة بانه كان صبياً عند فتح مكة وان الذي نزلت فيه الاية هو شخص اخر، ابن العربي: أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد (ت٥٤٣هـ/ ١١٤٨م)، العواصم من القواصم، تحقيق محيي الدين الخطيب، دار الثقافة، ٩٠–٩٢.

ويقول ابن العربي في سن الوليد (ان الوليد سبق يوم الفتح في جملة الصبيان الى رسول الله ﷺ فمسح رؤوسهم وبارك عليهم الا هو فقال: انه كان على رأسي خلوق) فامتنع الرسول من مسه فمن يكن في مثل هذا السن يرسل مصدقاً وبهذا الاختلاف يسقط العلماء الاحاديث القوية وكيف يفسر رجل بهذا الكلام؟ فكيف برجل من اصحاب محمد ﷺ، ابن العربي، المصدر نفسه، ٩٢-٩٣.

[٧٢] الطبري، المصدر نفسه، ٢٧٣/٤-٢٧٤؛ اما ما قيل انه صلى سكران، صلاة الصبح، اربع ركعات، ثم التفت الى من كان خلفه فقال ازيدكم، اما في مسألة شربه الخمر فيذكرها اكثر المصادر فيقول فيها الطبري ان بعض اهل الكوفة تعصبوا عليه فشهدوا عليه بغير الحق؛ البلاذري، المصدر السابق، ٣٢/٥-٣٤؛ الطبري، المصدر نفسه، ٢٧٣/٤-٢٧٤؛ المسعودي، المصدر السابق، ٣٤٤/٢؛ غير ان عبد البر استنكر ذلك، المصدر السابق، ٦٣٤/٣؛ ويذكر ذلك ايضاً اليعقوبي في تاريخه، اليعقوبي: أحمد بن يعقوب بن جعفر بن وهب (٢٨٤هـ/ ٩٠٥م)، تاريخ اليعقوبي، دار صادر، لبنان- بيروت، ١٣٧٩هـ/١٩٦٠م، ١٦٥/٢؛ اما ابن حجر، فقد نقل رواية الطبري ورواية ابن عبد البر ولم يصف، المصدر السابق، ٦٣٨/٣؛ ابن الاثير، المصدر السابق، ١٠٦/٣؛ المالقي، المصدر السابق، ٤٤، غير ان هذه الرواية ساقطة سنداً ويقول في ذلك محب الدين الخطيب }فقد نقل خبرها عن االحضين بن المنذر (احد اتباع علي) انه كان مع علي عند عثمان ساعة اقيم الحد على الوليد، وتناقل الناس عنه هذا الخبر فسجله مسلم في صحيحه؛ انظر النووي، ابو الحسين مسلم، ابن الحجاج بن مسلم القشيري (ت٦٧٦هـ/١٢٧٧م)، صحيح مسلم بشرح النووي، المطبعة المصرية ومكتبتها، بلا ت، ٢١٦/١١، يلفظ شهدت عثمان بن عفان، وأتى بالوليد قد صلى الصبح (ركعتين) ثم قال: أزيدكم؟ فشهد عليه رجلان احدهما حمران انه شرب الخمر وشهد آخر انه رآه يتقيأ) فالشاهدان لم يشهدا بأن الوليد صلى الصبح ركعتين، وكلمة (أزيدكم) فهي من كلام (حضين) ولم يكن من الشهود، ولا كان في الكوفة في وقت الحادث المزعوم) (يقوم ايضاً) ومن العجيب ان نفس الخبر الذي في صحيح مسلم وارد في ثلاثة مواضع من مسند أحمد مروياً عن حضين، والذي سمعه من حضين من صحيح مسلم هو الذي سمعه منه من مسند احمد من مواضعه الثلاثة...{. انظر: هامش العواصم من العواصم، ص٩٦-٩٧.

(٧٣) الذين سرقوا خاتمه هم ابو زينب بن عوف، وأبو مورع بن فلان الاسدي للشهادة عليه؛ انظر الطبري، المصدر السابق، ٢٧٦/٤؛ المسعودي، المصدر السابق، ٣٤٥/٢؛ ابن الاثير، المصدر السابق، ١٠٦/٣.

(٧٤) الطبري، المصدر نفسه، ٢٧٦/٤؛ ويذكر البلاذري رواية عن ابي مخنف تمثل مطاعن للوليد بن عقبة، المصدر السابق ٣١/٥.

(٧٥) الطبري، نفسه، ٢٧٦/٤.

(٧٦) الطبري، المصدر نفسه، ٢٧٦/٤.

(٧٧) ابن العربي، المصدر السابق، ٩٧.

(٧٨)اليعقوبي، المصدر السابق، ١٦٥؛ الطبري، المصدر نفسه، ٢٧٨/٤؛ ابن عبد البر، المصدر السابق، ٦٣٤/٣؛ ابن حجر، المصدر السابق، ٦٣٤/٣.

(٧٩) الطبري، المصدر نفسه، ٢٧٧/٤؛ المالقي، المصدر السابق، ٤٥.

(٨٠) الطبري، المصدر نفسه، ٢٧٨/٤؛ المالقي، المصدر نفسه، ٤٥.

(٨١) سعيد بن العاص بن امية بن عبد الشمس بن عبد مناف، كان احد اشراف قريش ممن جمع السخاء والفصاحة، وهو احد الذين كتبوا المصحف لعثمان، وعندما استعمله عثمان على الكوفة، غزا طبرستان ففتحها وفتح جرجان سنة (٢٩هـ) وقيل (٣٠هـ)، وانتقضت اذربيجان ففتحها، ولما قتل عثمان لزم سعيد بن العاص بيته واعتزل ايام الجمل وصفين، وفي خلافة معاوية ولّاه االمدينة ثم عزله وتوفي سنة (٥٩هـ)؛ انظر ابن عبد البر، المصدر السابق، ٩/٢-١٠؛ الذهبي، المصدر السابق، ٤٤٥/٣-٤٤٦؛ انظر ابن حجر، المصدر السابق، ١٢٦/٢؛ وانظر الاصبهاني، المصدر السابق، ١٤٥/٥.

(٨٢) الطبري، المصدر نفسه، ٢٧٩/٤.

(٨٣) حسين، طه، الفتنة الكبرى- عثمان بن عفان، ط٦، دائرة المعارف، مصر، ١٩٦٦م، ٧٦.

(٨٤) الطبري، المصدر السابق، ٢٧٩/٤؛ ابن الاثير، المصدر السابق، ١٠٨/٣.

(٨٥) الطبري، المصدر نفسه، ٢٧٩/٤؛ ابن الاثير، المصدر نفسه، ١٠٨/٣.

(٨٦) الطبري، المصدر نفسه، ٢٨١/٤، ابن الاثير، المصدر نفسه، ١٠٨/٣-١٠٩.

(٨٧) الطبري، المصدر نفسه، ٢٧٩/٤.

(٨٨)الطبري، المصدر نفسه، ٢٧٩/٤-٢٨٠؛ ابن الاثير، المصدر السابق، ١٠٩/٣.

(٨٩) ابن عمر، المصدر السابق، ٢٥،٢٦/٢؛ الطبري، المصدر نفسه، ٣١٨/٤؛ ابن الاثير، المصدر نفسه، ١٣٨/٣، المالقي، المصدر السابق، ٥٦.

(٩٠) الطبري، المصدر نفسه، ٣٢٣/٤؛ ابن الاثير، المصدر نفسه، ١٣٨/٣-١٣٩؛ ابن الكلبي، جمهرة النسب، ٤٥.

(٩١) الطبري، المصدر نفسه، ٣٢٣/٤؛ ابن الاثير، المصدر نفسه، ١٣٩/٣.

(٩٢) الطبري، المصدر نفسه، ٣٢٣/٤.

(٩٣) الطبري، المصدر نفسه، ٣١٨/٤؛ ابن الاثير، المصدر السابق؛ المالقي، المصدر السابق، ٥٧.

(٩٤) انظر الطبري، المصدر نفسه، ٣١٨/٤-٣١٩.

(٩٥) انظر الطبري، المصدر نفسه، ٣١٩/٤-٣٢١، ٣٢٣-٣٢٥؛ ابن الاثير، المصدر السابق، ١٣٩/٣-١٤٢، ١٤٢-١٤٣؛ المالقي، المصدر السابق، ٥٧-٥٩؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ١٧٢/٧.

(٩٦) ابن كثير، المصدر نفسه، ١٧٢/٧.

(٩٧) الطغام: أوغاد الناس، الفراهيدي، المصدر السابق، ٣٨٩/٤.

(٩٨) ابن عمر، الفتنة ووقعة الجمل، ٢٧/٢؛ الطبري، المصدر السابق، ٣٢١/٤؛ ابن الاثير، المصدر السابق، ١٤١/٣-١٤٢؛ المالقي، التمهيد والبيان، ٦٠.

(٩٩) توجد روايتان في مسألة نزولهم الجزيرة، رواية تذكر انهم نزلوا الجزيرة باختيارهم؛ سيف بن عمر، المصدر السابق،٢٧/٢؛ الطبري، المصدر نفسه، ٣٢١/٤-٣٢٢؛ ابن الاثير، المصدر نفسه، ١٤٤/٣، اما الرواية الثانية فتبين ان معاوية كتب بهم الى عثمان ردهم الى الكوفة فلا امل فيهم. فرجعوا الى الكوفة فلم يكفوا ألسنتهم بل اكثروا من الطعن في الوالي والخليفة فكتب بهم سعيد الى الخليفة يشكوهم. فأمر الخليفة بإنزال على عبد الرحمن بن خالد بن الوليد عامل عثمان على الجزيرة؛ البلاذري، انساب الاشراف، ٤٣/٥؛ الطبري، المصدر نفسه، ٣٢٥/٤-٣٢٦؛ ابن الاثير، المصدر نفسه، ١٤٤/٣، ونرجح الرواية الثانية فما كان لهم ان ينزلوا الجزيرة وعليها عبد الرحمن بن خالد بن الوليد، وأكيد انهم قد عرفوا من شدة وقوة ما يكبح جماحهم وأنه سوف يضرب على أيديهم بشدة فكانت مصلحتهم ان ينزلوا في مصر أو أي ولاية يكون عاملها اقل شدة وقوة من عبد الرحمن.

(١٠٠) ابن عمر، المصدر نفسه، ٢٧/٢-٢٨؛ الطبري، المصدر نفسه، ٢٣٣/٤؛ ابن الاثير، المصدر نفسه، ١٤٢/٣؛ المالقي، المصدر السابق، ٦٠-٦١.

(١٠١) الطبري المصدر نفسه، ٣٩١/٤؛ ابن الاثير، المصدر نفسه، ١٧٨/٣.

قائمة المصادر

✓ ابن الاثير، أبو الحسن علي بن محمد الجزري (ت٦٣٠هـ/٩٧٠م).

١- الكامل في التاريخ، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت- لبنان.

✓ ابن اعثم الكوفي، أبي محمد احمد (ت٣١٤هـ/ ٩٢٦م).

٢- الفتوح، حيدرآباد الدكن، الهند، ط١.

✓ الاصبهاني، ابو الفرج علي بن الحسين (ت ٣٥٦هـ/ ٩٧٦م).

٣- الاغاني، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر.

✓ البلاذري، احمد بن يحيى بن جابر (ت٢٧٩هـ/٨٩٢م).

٤- انساب الاشراف، تحقيق: د.محمد حميد الله، معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية، بالاشتراك مع دار المعارف، مصر، ١٩٥٩م.

✓ الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (٢٥٥هـ/٨٦٨م).

٥- البيان والتبيين، تحقيق: المحامي فوزي عطوي دار صعب، لبنان- بيروت، ط١، ١٩٦٨.

✓ ابن حجر، شهاب الدين ابي الفضل أحمد بن علي العسقلاني (ت٨٥٢هـ/١٤٤٨م).

٦- الاصابة في تمييز الصحابة، مكتبة المثنى، بغداد.

✓ ابن خياط، خليفة العصفري (ت٢٤٥هـ/ ٨٥٩م).

٧- تاريخ خليفة بن خياط، تحقيق: اكرم ضياء العمري، ساعد المجمع العلمي العراقي على نشره، ط١، ١٣٨٦هـ/١٩٦٧م.

✓ ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن.

٨- الاشتقاق، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، مصر- القاهرة، ط٣.

✓ الذهبي، محمد بن احمد بن عثمان (ت٧٤٨هـ/١٣٧٤م).

٩- سير أعلام النبلاء، اشرف على تحقيق الكتاب وخرج أحاديثه: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة.

✓ السمعاني، ابو سعد عبد الكريم بن محمد (ت٥٦٢هـ/١١٦٦م).

١٠- الانساب، تقديم وتعليق: عبد الله بن عمر البارودي، دار الجنان، لبنان- بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

✓ السيوطي، جلال الدين (ت٩١١هـ/١٥٠٥م).

١١- تاريخ الخلفاء، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة الشرق الجديد، بغداد، دار العلوم الحديثة، بيروت، ط٣، ١٩٨٧.

- ✓ الطبري، ابو جعفر محمد بن حرير (٣١٠هـ/٩٢٢م).

١٢- تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل ابراهيم، دار المعارف، القاهرة- مصر.

- ✓ ابن عبد البر، ابو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد النميري القرطبي، (ت٤٦٣هـ/١٠٧٠م).

١٣- الإستيعاب في معرفة الاصحاب، على هامش الاصابة، مكتبة المثنى، بغداد.

- ✓ ابن العديم، كمال الدين عمر بن أحمد بن أبي جرادة، بغية الطلب في تاريخ حلب، تحقيق: د.سهيل زكار، دار الفكر، لبنان- بيروت،
- ✓ ابن عمر، سيف القطبي الاسدي (ت٢٠٠هـ/٨١٥م).

١٤- الفتنة ووقعة الجمل، تحقيق: احمد رائب عرموش، دار النفائس، بيروت، ط١،١٣٩١هـ.

- ✓ أبن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد (ت٥٤٣هـ/ ١١٤٨م).

١٥- العواصم من القواصم، تحقيق: محيي الدين الخطيب، دار الثقافة.

- ✓ ابن عساكر: أبو القاسم علي بن الحسن (ت٥٧١هـ/١١٧٥م).

١٦- تاريخ دمشق، دار الفكر، لبنان- بيروت، ط١، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.

١٧- تهذيب تاريخ دمشق الكبير، هذّبه ورتبه الشيخ عبد القادر بدران، دار السير، بيروت- لبنان، ط٢، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

- ✓ الفراهيدي، الخليل بن أحمد.

١٨- العين، تحقيق: د.مهدي المخزومي، د.إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.

- ✓ ابن كثير، أبي الفداء إسماعيل بن عمر (ت٧٧٤هـ/١٣٧٣م).

١٩- البداية والنهاية في التاريخ، حققه اصول أحمد أبو ملحم، د.علي نجيب عطوي، الاستاذ فؤاد السيد حمدي ناصر الدين، الاستاذ علي محمد السائر، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان.

- ✓ ابن الكلبي: أبي المنذر هشام بن محمد بن السائب (ت ٢٠٤هـ/٨١٩م).

٢٠- جمهرة النسب، تحقيق: د.ناجي حسن، عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية، ط١، ١٤٠٧هـ/١٩٧٦م.

- ✓ الكندي، أبو عمر محمد بن يوسف (ت٣٥٠هـ/٩٦١م).

٢١- ولاة مصر، تحقيق: د.حسين نصار، دار بيروت للطباعة والنشر، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، ١٣٧٩هـ/١٩٥٩م.

٢٢- كتاب الولاة وكتاب القضاة، هذّبه وصححه رفن كَست، بيروت، ١٩٠٨.

- ✓ المالقي، محمد بن يحيى بن ابي بكر (ت٧٤١هـ/١٣٤٠م).

٢٣- التمهيد والبيان في مقتل الشهيد عثمان، تحقيق: د.محمد يوسف زايد، دار الثقافة، بيروت- لبنان، ط١، ١٩٦٤م.

✓ المسعودي، أبي الحسن علي بن الحسين بن علي (ت ٣٤٦هـ/٩٥٧م).

٢٤- مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط٤، ١٣٨٤هـ/١٩٦٤م.

✓ المقدسي، موفق الدين، محمد عبد الله بن أحمد (ت٦٢٠هـ/١٢٢٣م).

٢٥- التبيين في أنساب القرشيين، حققه وعلق عليه: محمد نايف الدليمي، منشورات المجمع العلمي، العراق، ط١، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.

✓ النووي، ابو الحسين مسلم، ابن الحجاج بن مسلم القشيري (ت٦٧٦هـ/١٢٧٧م).

٢٦- صحيح مسلم بشرح النووي، المطبعة المصرية ومكتبتها.

✓ ياقوت الحموي، شهاب الدين أبي عبد الله، ٦٢٦هـ/١٢٢٨م.

٢٧- معجم البلدان دار الفكر، لبنان- بيروت.

✓ اليعقوبي، أحمد بن يعقوب بن جعفر بن وهب، ٢٨٤هـ/ ٩٠٥م.

٢٨- تاريخ اليعقوبي، دار صادر، بيروت- لبنان، (١٣٧٩هـ/١٩٦٠م).

قائمة المراجع الحديثة

✓ حسين، طه.

٢٩- الفتنة الكبرى، عثمان بن عفان، ط٦، دائرة المعارف، مصر، ١٩٦٦م.

✓ خطاب، محمود شيت.

٣٠- قادة فتح العراق والجزيرة، دار القلم، القاهرة.

✓ رضا محمد.

٣١- ذو النورين، عثمان بن عفان، ط١، دار الكتب العلمية، لبنان، ١٤٠٠٤هـ/١٩٨٠م.

✓ الشريف، احمد ابراهيم.

٣٢- دور الحجاز في الحياة السياسية والعامة في القرنين الأول والثاني للهجرة، ط١، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٦٨م.

التأمين على الربح المتوقع في عقود النقل البحري

م.م. خمائل عبد الله الحمداني

كلية القانون/ قسم القانون الخاص

الجامعة المستنصرية

المقدمة

يحضى التأمين بأهمية كبيرة في الواقع التجاري المعاصر، حيث يعد وسيلة مهمة للتنمية الاقتصادية فضلا عن كونه اهم الوسائل التي اعتمدت في تجنب المخاطر والاضرار التي تصيب الإنسان، والتأمين يدخل في كثير من مجالات الحياة فهناك التأمين على الحياة بانواعه والتأمين على الاشياء بانواعه والتأمين البحري، ويعد الأخير ركيزة مهمة من الركائز التي تقوم عليها التجارة الدولية اذ يعد النقل البحري الوسيلة الرئيسية للتبادل التجاري العالمي على الرغم من تطور النقل البري والجوي.

وان ما يهمنا من هذا البحث هو دراسة جانب معين من جوانب التأمين البحري، اذ المعروف أن الغرض من عقد التأمين هو دفع الخسارة التي تلحق بالمؤمن له نتيجة تحقق الخطر المؤمن منه، فالمؤمن له مثلا يؤمن على بيته من الحريق لدفع الخسارة المادية التي يتعرض لها في حال تحقق الخطر وهو حدوث الحريق، ومالك البضاعة المنقولة بحرا يؤمن عليها من خطر الغرق او التلف او الهلاك وغيرها من الظروف الاخرى التي يمكن ان تتعرض لها البضاعة اثناء النقل لتعويضه الخسارة المادية التي تحصل له نتيجة تحقق الخطر.

وهناك أنواع متعددة من عقود النقل البحري فمثلا يوجد بيع سيف وبيع فاس وبيع فوب وأنواع اخرى من البيوع والتي ورد تعدادها في قانون التجارة العراقي رقم ٣٠ لعام ١٩٨٤ ولقد ركزنا على نوع واحد من هذه البيوع التجارية وهو بيع سيف (C.I.F) والذي ورد تعريفه في قانون التجارة العراقي والقوانين الاخرى مثل القانون المصري والفرنسي، وجاء التأمين على الربح المتوقع في عقود سيف (C.I.F)، ولكن السؤال المهم هنا هل يستطيع المؤمن له ان يطالب شركة التأمين بالربح الذي كان من الممكن ان يحصل عليه لو لم يتحقق الخطر المؤمن منه؟

فهل يستطيع صاحب البضاعة المنقولة بحرا ان يطالب شركة التأمين بتعويضه قيمة الربح الذي كان من متوقع ان يحصل عليه لو لم تتعرض البضاعة للخطر؟

الإجابة نتعرف عليها في طيات البحث، لقد خصصنا هذا البحث في مجال التأمين على البضاعة المنقولة بحرا في بيع سيف والذي يقوم به البائع البضاعة استنادا إلى التزام قانوني مفروض على البائع عليه تم تقسيم البحث إلى ثلاثة مباحث نتناول في المبحث

الاول التطور القانوني للتأمين على الربح المتوقع، في حين كرس المبحث الثاني لتوضيح شروط التأمين على الربح المتوقع، أما المبحث الثالث فيتناول طريقة احتساب الربح المتوقع وأخيراً الخاتمة التي توضح اهم النتائج التي تم التوصل اليها.

المبحث الأول
التطور القانوني للتامين على الربح المتوقع للبضاعة

قبل الدخول في التطور القانوني للتأمين على الربح المتوقع يجب أولاً معرفة المقصود بالربح المتوقع فلم يرد في النصوص التشريعية ولا حتى الاراء الفقهية اشارة إلى الربح المتوقع وخاصة التشريعات القانونية ولعل مرد ذلك هو ان التعريف غالبا ما يكون من اختصاص الفقه وليس من اختصاص المشرع، ومن خلال البحث لم نجد ما يشير إلى الربح المتوقع ولكن هذا لا يعني عدم المحاولة للوصول إلى تعريف او تحديد معنى للربح المتوقع ولقد تمكنا من الوصول إلى تعريف الربح المتوقع (وهو القيمة المادية التي كان من المتوقع الحصول عليها لو لم يتحقق الخطر المؤمن منه على ان يكون هذا التوقع مؤكدا او مبنيا على أسباب معقولة) وان التامين على الربح المتوقع للبضاعة عامة والتأمين البحري على الربح المتوقع للبضاعة بصورة خاصة، مر بمراحل تاريخية متعاقبة كانت بين اخذ ورد في اجازة التأمين على الربح المتوقع. ففي المراحل الاولى لعقد التأمين لم يكن التأمين على الربح المتوقع مشروعا، ثم نتيجة التطورات القانونية المتلاحقة اجيز التأمين على الربح المتوقع، عليه وستناول في هذه المبحث تلك التطورات.

ولقد قسمنا هذا المبحث إلى مطلبين الاول مرحلة عدم إجازة التأمين على الربح المتوقع والمطلب الثاني مرحلة اجازة التأمين على الربح المتوقع.

المطلب الأول- مرحلة عدم إجازة التأمين على الربح المتوقع

ظهر التامين بصورته القانونية والفنية الحديثة عام ١٦٦٦ بعد حريق لندن الذي اتى على زهاء نصف المدينة فظهرت وثيقة التأمين على الحريق ثم ظهرت بفحص عقود التأمين في نطاق التعامل البحري الذي كان رائجا. في هذه المرحلة لم يكن التأمين على الربح المتوقع جائزا لمناقشة المبادئ القانونية التي يقوم عليها عقد التأمين.

ومن أهم هذه المبادئ هو مبدأ التعويض الذي يقضي ان المؤمن له يجب ان يحصل على تعويض الخسارة المالية التي حصلت له عند تحقيق الخطر، أي إعادته إلى الحال التي كان عليها قبل تحقيق الخطر[١]. فغاية التأمين تغطية الاضرار التي تلحق بالمؤمن له ولذلك يجب ان لا يتعدى مبلغ التأمين الذي يدفع للمؤمن له مقدار الضرر الذي اصابه وإلا اثرى المؤمن له على حساب المؤمن[٢].

وهكذا قيل بان التأمين على الربح المتوقع يخالف مبدأ التعويض حيث ان الربح المتوقع لايعد خسارة حقيقة تلحق عنصراً من عناصر الذمة المالية للمؤمن له[٣].

ثم أن التأمين على الربح المتوقع يحول مجرد الأمل- كما يقولون- إلى يقين حيث ان الربح المتوقع هو مجرد أمل والتأمين عليه سيكون مجرد تحويل امل إلى يقين وحقيقة[٤]. بمعنى اخر سيتحول من مجرد امرغير محقق ومحتمل إلى مؤكد وهذا يخالف الصفة التعويضية للتأمين من الأضرار[٥]. وعلى العموم فأن التأمين على الربح المتوقع كان ينظر اليه كأنه يحقق كسباً واثراءاً للمؤمن له من دون ان يصاب بضرر، فحسب وجهة النظر هذه فالبائع في البيع (CIF) (سيف) مثلا عندما يؤمن على البضاعة في ميناء الشحن فيجب ان يؤمن عليها بقيمتها هناك ولا يجوز ان يحصل على أكثر عن هذه القيمة. فالنظر يكون إلى الربح او نفع حصل عليه البائع (المؤمن له) دون ضرر اصابه باعتبار ان ما زاد على قيمة البضاعة حصل عليه البائع[٦] اي في حالة عدم اجازة الربح المتوقع او كسب الربح الزائد على قيمة البضاعة لما تضرر المؤمن له وهذا كله كسب للمؤمن له على حساب المؤمن. وهذا يخالف مبدأ التعويض للتأمين، ثم ان هذا الربح كان امر محتملا وان التامين عليه حوله إلى امر مؤكد.

لقد كان هذا المنع جاري التعامل به في كل انواع التامين البحري على البضاعة. ولكن شركة التأمين كانت- لا تنص في وثيقة التأمين على إجازة الربح المتوقع- لكن تستطيع الشركة ان تقبل التامين على البضائع المنقولة بحرا لا من الخطر الذي يصيب المؤمن له بسبب غرق البضاعة فقط بل كانت تؤمن على الخطر الذي يصيبها جراء فوات كسب الذي كان يرجو الحصول عليه، حيث يجوز التأمين على البضاعة بقيمتها في ميناء الوصول لا قيمتها في ميناء الشحن[٧]. هو عين التأمين على الربح المتوقع- كما نرى- هذا

يعني ان الشركات كانت تنص في الوثائق على عدم جواز التامين على الربح المتوقع ولكن تؤمن عليه بطريقة اخرى كما ذكرناها.

كما ان قانون التأمين البحري المصري الملغي لعام ١٨٨٣ في المادة (١٩٠) منه لا يجيز التأمين على الربح المتوقع وكان يؤمن على البضاعة بقيمتها في ميناء القيام فقط ولا يجيز التأمين على البضاعة بقيمتها في ميناء الوصول لان قيمتها في ميناء الوصول تشمل الربح المتوقع تحقيقه من بيع البضاعة عند الوصول(٨).

ولقد حدد القانون الفرنسي الصادر عام ١٨٨٥ على حكم منع التأمين على الربح المتوقع وابقى عليه قانون التامين البحري الصادر سنة ١٩٦٧(٩).

أما في نطاق التأمين البحري التأمين على الربح المتوقع غير جائزاً في هذه المرحلة كما ذكرنا، لكن نتيجة للتطورات المتلاحقة وتاثير التأمين البحري في بقية انواع التأمين اجيز التامين على الربح المتوقع من التأمين البحري ايضا، بعد ان تبين ان اسباب عدم اجازته كانت غير صحيحة.

المطلب الثاني- مرحلة إجازة التأمين على الربح المتوقع

نتيجة التطورات القانونية المتلاحقة التي واكبت عقد التأمين البحري، وبعد مدة طويلة كان التامين على الربح المتوقع جائز، ظهر ان الأسباب التي دعت إلى تحريمه وعدم شرعيته ليست صحيحة كما رايناً ان دعاة تحريم التأمين على الربح المتوقع ادّعوا بأن هذا التامين يخالف مبدا التعويض وفي الحقيقة ان هذا القول يجانب الصواب حيث أن عناصر الضرر هو الربح المتوقع، فمن المعروف ان التعويض يشمل ما يلحق الشخص من ضرر وما فاته من كسب حيث نصت المادة (١٩٦) الفقرة ٢ من القانون المدني العراقي رقم ٤٠ لعام ١٩٥١ ويكون التعويض عن كل التزام ينشا عن العقد سواء كان التزاما بنقل ملكية او منفعة او اي حق عيني اخر او التزاما بعمل او بامتناع عن العمل ويشمل ما لحق الدائن من خسارة وما فاته من كسب...).

ثم ان التامين على الربح المتوقع امر حاصل في التأمين من المسؤولية لأن المؤمن يتحمل دين المسؤولية التي تترتب في ذمة المؤمن له والدين هنا يشمل ما لحقه من خسارة وما فاته من كسب، فإذا كان التأمين على الربح المتوقع جائزاً في التامين من

المسؤولية فليس هناك ما يمنع اجازته في التأمين البحري على البضائع وبقية انواع التامين على الاشياء واجارته لا تتعارض مع مبدأ التعويض(١٠).

فالصفة التعويضيه للتأمين تهدف إلى منع المؤمن له من الاثراء على حساب المؤمن والحال في التأمين على الربح المتوقع سواء في التأمين البحري ام غيره لا يؤدي إلى هذه النتيجة فالمؤمن له لا يحصل على ربح اكبر من الخسارة او الضرر الذي لحقه(١١).

لأن المؤمن له اذا ما قام بالتأمين على البضائع فهذا لا يعني ان له اثراء على حساب المؤمن عند تحقيق الضررالذي يمكن ان تحدثه الكارثة المؤمن منها أو ضدها للمؤمن له في حدود المبلغ المؤمن به(١٢).

عليه فالتأمين على الربح المتوقع كان غير جائزاً بسبب الاخذ بالمعنى الضيق لمبدأ التعويض أي ان المؤمن له لا يستحق التعويض إلا في حالة تحقق الاخطار العادية التي ممكن ان تتعرض لها البضاعة إثناء النقل، لكنه أصبح جائزاً لأنه يمثل مصلحة مشروعة كان المؤمن له سيحققها لو لم تقع الكارثة(١٣). والاخذ في هذه الحالة هو التفسير الواسع للمبدأ التعويض.

وتطبيقا لهذا الأمر ونتيجة لهذا التطور القانوني فقد اجيز التامين على الربح المتوقع في التشريعات القانونية وخاصة البحرية منها فقد نص قانون التجارة البحري العثماني لعام ١٨٦٣(١٤) في المادة (٩) منه على }يجوز ضمان الفائدة المنتظر حصولها من شيء ما كالمحاصيل والاثار التي لم تكن بعد قد بلغت النضج وما يستثنى من ذلك ما هو يخالف القانون}.

ولكن أحكام هذا القانون لا يمكن تطبيقها في التأمين البحري على البضاعة على الرغم انه يمكن اعتبار البضائع تدخل ضمن نطاق احكام القانون الذي يشمل الاموال المنقولة وغير المنقولة والديون وذلك لأن القانون نفسه استثنى التأمين البحري من تطبيقه في المادة الاخيرة التي اسماها مادة مخصوصة، حيث نصت على }ان الاحكام المنصوص عليها الواردة في الضمان (التأمين) البحري المذكوره في قانون التجارة البحرية تبقى مرعية الاجراء}.

وجاء قانون التجارة العراقي الملغي رقم ٦٠ لعام ١٩٤٣ واجاز التأمين على الربح المتوقع في التأمين البحري على البضائع حيث اجاز التامين على البضاعة بقيمتها في

المحل المرسل اليه بحسب تعبير المشرع العراقي، ويقصد به ميناء الوصول، حيث نصت المادة (١٩٠) منه }على البائع في البيع CIF (سيف) ان يؤمن على البضاعة المشحونة لقاء الاخطار البحرية حسب شروط المعتاد درجها في مقالات التأمين ويجب ان يكون بدل التأمين بمقدار ما يعادل سعر البضاعة النقدي في المحل المرسلة اليه...ζ.

كما ان مشرع قانون التأمين العراقي لعام ١٩٨٣ اجاز التامين على الربح المتوقع على البضائع في انواع التامين المختلفة في المادة (١٠٧) منه.

وأجاز المشرع المصري التأمين البحري على الربح المتوقع في القانون البحري النافذ رقم ٨ لعام ١٩٩٠ حيث نصت المادة (٣٩٠) على انه }لايجوز ان يزيد مبلغ التامين على البضائع على الأعلى من المبالغ الاتية:

أ. ثمن البضاعة في زمان ومكان الشحن او سعرها الجاري في هذا الزمان والمكان اذا كانت غير مشتراة، وتضاف مصروفات نقل البضاعة إلى ميناء الوصول والربح المتوقع.

ب. قيمة البضاعة في زمان ومكان الوصول او في التاريخ الذي كان يجب ان تصل فيه في حال هلاكها.

ج. ثمن البضاعة إذا باعها المؤمن له مضافا اليه المبالغ الاخرى التي قد يتفق عليها في عقد البيع.

كذلك أجيز التامين على الربح المتوقع في قانون التأمين الفرنسي النافذ لعام ١٩٨٩ في المادة (٦/ الفقرة ١٢/ أولا) التي تنص على انه }كل شخص له مصلحة في المحافظه على شيء يجوز له ان يؤمن عليه وكل مصلحة محلا للتامينζ والفقه الفرنسي يرى ان المقصود بالمصلحة غير المباشر هو الربح المتوقع(١٥).

اما قانون التأمين البحري الانكليزي لعام ١٩٠٦ فانه من حيث المبدأ لم ينص على جواز التامين البحري عن الربح المتوقع ولكن هذا الربح يكون مشمولا بالتعويض–كما سنرى– عند تناولنا موضوع كيفية التعويض عن الخسارة التي يتعرض لها المؤمن له في التامين البحري على الربح المتوقع.

المبحث الثاني

شروط التامين البحري على الربح المتوقع للبضاعة في البيع CIF (سيف)

إن التأمين على الربح المتوقع مسألة في غاية الصعوبة والاهمية وذلك ان التأمين على الربح المتوقع هو استثناء في القواعد العامة في عقد التأمين التي تنص على ان التامين على قيمة البضاعة فقط ولا يجوز ان يتجاوز إلى غيرها. وعليه فان ترك الأمر هكذا من دون شرط يؤدي إلى الدخول في دائرة الخطر وهو تحول التامين إلى مغامرة اي كسب المؤمن له على حساب المؤمن. لهذا ينبغي توافر ثلاثة شروط للتأمين البحري على الربح المتوقع في البيع CIF (سيف) وهي:

اولا- أن يكون هناك اتفاق خاص وبنص صريح في عقد التأمين على الربح المتوقع.

ثانيا- أن يكون الربح مؤكدا.

ثالثا- أن يتضمن عقد التأمين طريقة واضحة ومحددة لتقدير الربح المتوقع وسنتناول كل شرط من هذه الشروط في مطلب مستقل.

المطلب الاول- ان يكون هناك اتفاق خاص وبنص صريح في عقد التأمين على الربح المتوقع.

نص قانون التجارة العراقي رقم ٣٠ لعام ١٩٨٤ في المادة (٣٠٢) خامسا ان على البائع في البيع CIF (سيف) }ان يعقد مع مؤمن حسن السمعة تامينا على البضاعة ضد اخطار النقل العادية. واضح من هذا ان على البائع الالتزام بالتأمين على البضاعة ضد اخطار النقل العادية{.

أي عليه إبرام عقد التأمين من نوع الوسط- كما يسميه الفقه[١٦]. ومن المعروف اليوم ان التامين على الربح المتوقع للبضاعة اصبح امرا مالوفا وجارياً التعامل به لهذا فوثيقة التأمين على البضائع شاملة له.

وطالما كان التأمين من حيث الاصل العام لا يغطي الا الخسارة الفعلية لذلك يلحق بالشيء المؤمن عليه نتيجة لفقد القيمة الحقيقية له، لهذا يجب على المتعاقدين ان ينصا على الربح المتوقع صراحة في عقد التأمين وهذ ان الطرفان هما المؤمن }شركة البائع في البيع CIF سيف باعتباره يؤمن على البضاعة لمصلحة المشتري وهو تأمين لحساب من يثبت له الحق. كما يسمى بوثائق التأمين وتنفيذا لالتزام مصدره عقد البيع CIF نفسه{[١٧]. أي أن البائع طلب تأمين لحساب المشتري الذي هو المؤمن له.

وفي حالة عدم اتفاق المؤمن (شركة التامين) والبائع في البيع (سيف) CIF على التامين على الربح المتوقع للبضاعة أو تم الاتفاق عليه ولكن لم يكن بنص صريح وخاص فلا يدخل الربح المتوقع في وثيقة التأمين[١٨].

وكما هو معروف فان الغاء التزام التامين على البضاعة يقع على عاتق البائع في البيع سيف CIF مرده اعتبارات عملية حيث من الصعوبة ان يتعاقد المشتري على تامين البضاعة ونقلها إلى ميناء الشحن في مكان بعيد عن مكان تواجده ونشاطه[١٩].

المطلب الثاني- أن يكون الربح المتوقع مؤكدا

يجب ان يكون الربح المتوقع مؤكدا ونهائياً، ويقصد بالمؤكد انه محقق الوقوع في المستقبل بمعنى ان المؤمن له كان بامكانه ان يحصل على الربح لو ان الخطر المؤمن ضده لم يقع بغض النظر عن تاريخ وقوعه، بمعنى اخر ان البضاعة كانت ستكون بقيمة اكثر من قيمتها الحقيقة لو لم يحدث الخطر المؤمن ضده والسبب في هذا الامر انه لو كان الربح المتوقع امر محتمل الوقوع قد يقع وقد لا يقع لكان التأمين عليه اثراء المؤمن له على حساب المؤمن وبذلك لن يتحقق امر تعويض الضرر الذي يصيب المؤمن له إلا اذا كان الربح مؤكدا[٢٠].

وهذا الشرط قد يقف عائقا امام كل من يريد ان يستخدم التامين وسيلة لتحقيق الربح غير المشروع فلو تبين ان البضاعة كانت ستكون بنفس قيمتها عند وصولها إلى ميناء الوصول لو لم يقع الخطر المؤمن ضده فهذا يعني انه لم تحصل هناك خسارة مالية تعرضت لها وسيكون دفع مبلغ التامين فيه اثراء للمشتري في البيع CIF (سيف) الا ان المشتري هو المستفيد من التأمين.

المطلب الثالث-أن يتضمن عقد التأمين طريقة واضحة ودقيقة لتقدير الربح المتوقع

قد يكون من السهل تقدير الربح المتوقع في بعض الحالات الا أن تقديره يصعب في حالات كثيرة ويكون من الصعب جدا التوصل اليها خاصة في حالة الهلاك الجزئي

للبضاعة او الخسارة العامة[*]. او في حالة التاخير في تسليمهم البضاعة وغيرها من الحالات المستعصية في نطاق التعامل البحري. لهذا يجب ان يتم الاتفاق في عقد التأمين بين البائع في البيع سيف CIF (طالب التامين) وشركة التأمين على طريقة ثابتة ودقيقة لتقديره تكون مرضيه للطرفين تمنع ان يحقق المؤمن له اثراء على حساب الطرف الاخر. كما لو حصل المشتري وهو المستفيد من التأمين على قيمة للبضاعة اكبر من الخسارة التي تعرض لها او ان الشركة لم تعوضه عن كامل خسارته فستكون بذلك قد أخلت بالتزاماتها بتعويض الأضرار.

وهذه الطريقة التي يتم اللجوء اليها لتكون اما بتحديد بنسبة معينة من قيمة البضاعة الحقيقة اي قيمتها في ميناء الشحن ويتم اضافة هذه النسبة على قيمة البضاعة الحقيقة عند تحقيق الحظر او ان يتم تحديد الربح المتوقع على اساس الفرق بين القيمة البضاعة في ميناء الشحن او قيمتها في ميناء الوصول مضافا اليها المصروفات.

وقد نص القانون التأمين البحري الانكليزي لعام ١٩٠٦ على وسيلة تدارك فيها عدم تطرقه لموضوع الربح المتوقع القيمة والوثائق غير محددة القيمة للتأمين بصورة غير مباشرة، فهو يفرق بين القيمة المؤمنة وهي القيمة المتفق عليها للبضاعة بين المؤمن له والمؤمن والقيمة القابلة للتأمين وهي القيمة التي يحددها القانون في غياب الاتفاق على تحديد القيمة بين المؤمن له والمؤمن[٢١].

ولاهمية هذا الموضوع فاننا سنعالجه في مبحث خاص بالتفصيل.

المبحث الثالث

كيفية احتساب الربح المتوقع للبضاعة في البيع CIF (سيف)

ذكرنا انه يشترط التأمين البحري على الربح المتوقع للبضاعة ان يحدد في عقد التأمين طريقة واضحة ومحددة لاحتسابه وهكذا فقد نص التشريعات البحرية المختلفة على طرق احتساب الربح المتوقع. فبعضها نصت على تحديد الربح المتوقع على شكل نسبة

* الخسارة العامة: هي الخسارة التي تنشأ مباشرة عقب اجراء يعمل في سبيل السلامة العامة للسفينة والبضائع مثل (رمي جزء من الحمولة) لغرض المحافظة على السفينة من الغرق.

معينة تضاف إلى قيمة البضاعة واخرى نصت على ان يتم التأمين على قيمة البضاعة في ميناء الوصول لا بقيمتها في ميناء الشحن. وسنعالج هذا الموضوع في مطلبين:

المطلب الأول- احتساب الربح المتوقع بإضافة نسبة معينة إلى قيمة البضاعة.

وهذا ما ذهبت اليه الكثير من القوانين البحرية مثل القانون البحري الليبي لعام ١٩٥٨ وقانون التجارة الأردني لعام ١٩٧٢، حيث تحدد نسبة معينة تقدر جزء يضاف إلى قيمة البضاعة في ميناء الشحن ولقد حددت النسبة بـ١٠% الى قيمة من قيمة البضاعة الأصلية هذا ما لم يتفق طرفا عقد التامين على تحديد نسبة اعلى من ١٠%[٢٢].

ففي القانون البحري الليبي نصت المادة (٣١٦) منه على ان الربح المتوقع يحدد بعشر قيمة البضاعة في مكان السفر وميناء الشحن ما لم يقبل المؤمن صراحة على نسبة اعلى وفي هذه الحالة يجب تحديد هذه النسبة في الوثيقة كما الربح المتوقع بـ١٠% من قيمة البضاعة في مكان السفر (بعقد ميناء الشحن) خوفا من اختلاف المتعاقدين على هذا التحديد عند وصول البضاعة الا اذا قبل المؤمنون صراحة تقدير اعلى وعندها يجب اثبات ذلك في وثيقة التأمين ومن ثم لابد من النص عليه صراحة في وثيقة التأمين[٢٣].

وهذا يعني انه يجوز ان يتفق طرفا عقد التأمين وهما البائع في البيع CIF (سيف) مع المؤمن على تحديد نسبة الربح المتوقع حصر له حتى لو كان اعلى من ١٠% من قيمة البضاعة وان يثبت ذلك في وثيقة التامين ولكن هذا يزيد من أقساط التامين بشكل كبير– خاصة اذا كانت النسبة كبيرة– وهنا سندخل في نطاق المادة (٣٠٢) خامسا من قانون التجارة العراقي النافذ رقم ٣٠ لعام ١٩٨٤ الذي اوجبت على البائع في البيع CIF (سيف) ان يبرم تأمين على البضاعة ضد أخطار النقل العادية. ويمكن ان يعتبر هذا التأمين ضد الأخطار غير العادية اذا كانت النسبة كبيرة، ولكننا نرى ان الامر ليس كذلك فمقصود المادة المذكورة وهي (ان يعقد مع مؤمن حسن السمعة تامينا على البضاعة ضد أخطار النقل العادية يؤدي المصروفات والنفقات اللازمة لذلك واذا تم على الاتفاق شحن البضاعة على دفعات وجب التأمين على دفعة على حده) ينصرف إلى نوع الأخطار المشمولة من غيرها ولا ينصرف إلى مبلغ التأمين هذا من جانب، من جانب أخر ان البائع مهما كانت اقساط التأمين مرتفعة فانه سوف يستوفيها من المشتري لان الثمن في البيع CIF (سيف) يشمل كلفة البضاعة ومبلغ التامين واجرة النقل[٢٤].

المطلب الثاني- احتساب الربح المتوقع على اساس التأمين على البضاعة بقيمتها في ميناء الوصول.

تنص بعض التشريعات على ان يتم احتساب الربح المتوقع للبضاعة، على اساس تحديد نسبة من قيمتها في ميناء الشحن بل ليس على اساس ان يتم للتأمين على البضاعة بقيمتها في ميناء الوصول. كما هو الحال في قانون التجارة العراقي رقم ٦٠ لعام ١٩٤٣ الملغي المحل المرسلة اليه نصت المادة (١٩٠) منه }على البائع في البيع CIF (سيف) ان يؤمن على البضاعة المشحونة لقاء الاخطار البحرية حسب الشروط المعتاد درجها في مقاولات التأمين ويجب ان يكون بدل التامين بمقدار ما يعادل سعر البضاعة النقدي في المحل المرسلة اليه...ج.

من هذا النص يظهر ان هذا الاتجاه يذهب إلى عدم تحديد نسبة معينة تضاف إلى قيمة البضاعة ما لم يتفق الطرفان على قيمة اخرى غيرها، بل يبتعد عن هذه المشاكل وفيما اذا كان الطرفان قد بالغا في تحديد النسبة فيتم التأمين على البضاعة بقيمتها في ميناء الوصول، وبذلك يكون الفرق بين قيمة البضاعة في ميناء الشحن وقيمتها في ميناء الوصول هو الربح المتوقع.

أما القانون البحري المصري رقم ٨ لعام ١٩٩٠ النافذ فقد نصت المادة (٣٩٠) منه على ما يلي }لا يجوز ان يزيد مبلغ التأمين على البضائع على الاعلى من المبالغ الاتية:

أ. ثمن شراء البضاعة في زمان ومكان الشحن او سعرها الجاري في هذا الزمان والمكان اذا كانت غير مشتراة وتضاف مصروفات نقل البضاعة إلى ميناء الوصول والربح المتوقع.

ب. قيمة البضاعة في زمان ومكان الوصول او في التاريخ الذي كان يجب ان تصل فيه في حال هلاكها.

ج. ثمن البضاعة إذا باعها المؤمن له مضافا اليها المبالغ الاخرى التي قد يتفق عليها في عقد البيعج.

وقد يبدو ان المشرع المصري قد اخذ باكثر من راي او طريقة لاحتساب التعويض، ولكن المتمعن في النص يجد صحيح ان الفقرة (أ) نصت على الربح المتوقع الا انها لم

تحدد طريقة لاحتسابه وهكذا فان الفقرة (ب) تحدد قيمة البضاعة في زمان ومكان الوصول او التاريخ الذي كان يجب ان تصل فيه في حالة هلاكها طريقة لاحتساب الربح المتوقع اما الفقرة (ج) فانها تعالج حالة ما اذا باع المشتري البضاعة اثناء المرحلة فانه يجوز له ان يتفق على المصاريف الاخرى التي تضاف إلى ثمن البضاعة مع المشتري الجديد.

كما ان قانون التامين البحري الفرنسي لعام ١٩٦٧ فانه يؤمن على البضاعة بقيمتها في ميناء الوصول لا بقيمتها في ميناء الشحن[٢٥]. أما قانون التأمين البحري الانكليزي ١٩٨٩ فانه فرق بين نوعين من وثائق التامين، الوثائق المحددة للقيمة واخرى غير محددة للقيمة في المادة (٢٧) منه التي نصت على انه }١- الوثائق المحددة القيمة هي التي تعين القيمة المتفق عليها للشيء المؤمن عليه{ ونصت المادة (٢٨) على الوثائق غير محددة القيمة بقولها }تعتبر الوثائق التي تعين قيمة محل التأمين وثيقة غير محددة قيمة الا أنها وبصدد المبلغ المؤمن به ترك القيمة التأمينية للتأكد فيما بعد وذلك بعدم إعطاء تصريح بالقيمة الا بعد الاشعار بالخسارة او الفصل فقط{. فالوثائق المحددة القيمة هي الوثائق التي يتم الاتفاق بموجبها على قيمة البضاعة المؤمنة، وتثبت هذه القيمة في الوثيقة. وهذا النوع هو شائع الاستعمال، أما الوثائق غير محددة القيمة فهي التي تحدد فيها القابلة للتأمين حسب ما نص عليه في القانون مع الخضوع لمبالغ التأمين[٢٦]. ويقدر القانون الانكليزي انه في حالة عدم الاتفاق على القيمة التأمينية فان هذه القيمة تحدد بتكلفة البضاعة مضافا اليها اجور النقل ورسوم التأمين المادة (١٦) الفقرة ٣ وعادة ما يكون مبلغ التامين معادلا للقيمة المؤمنة المتفق عليها[٢٧]. وتحدد مسؤولية المؤمن في الخسارة تبعا كذلك وهذا هو الشائع في التأمين على البضائع. من هذا يظهر أن القانون الانكليزي لم ينص على التأمين على الربح المتوقع، إلا ان هذا لايعني انه لايجيزه حيث يجوز ان يتفق الطرفان على الوثائق القيمة على نسبة للربح المتوقع للبضاعة واضافته إلى قيمة البضاعة دون ان يتقيد بأي نسبة كأن تكون ١٠% او أكثر حسب الاتفاق، وهذا ما هو متبع فعلا باعتبار ان الوثائق المحددة القيمة هي الوثائق الأكثر شيوعا في التأمين على البضائع[٢٨]. أما اذا لم يحدد الطرفان القيمة البضاعة المؤمنة فهنا يتم الرجوع إلى الوثائق غير محددة القيمة المادة (٢٨) وبذلك لن يحتسب الربح المتوقع للبضاعة مع القيمة القابلة للتأمين.

الخاتمة

١. ان الفقه القانوني بعد ان اعاد النظر في المبادئ القانونية التي يقوم عليها عقد التامين ومنها مبدا التعويض او الصفة التعويضية ظهر انه من الجائز التامين على الربح المتوقع، حيث ان التأمين عليه لا يخالف مبدا التعويض كما كان سائدا في مرحلة عدم اجازة التأمين على الربح المتوقع لهذا من الضروري الاخذ بالمعنى الواسع لمبدأ التعويض وعدم التطبيق في تفسيره. حيث من الضروري الموازنة بين مصلحتين مصلحة المؤمن والمؤمن له في عقد التأمين بصورة عامة وكل المبادئ القانونية التي يقوم عليها العقد بصورة خاصة على ضوء هذه الموازنة.

٢. ان التأمين على الربح المتوقع استثناء من القواعد العامة التي تقضي ان يتم التأمين على قيمة الشيء المؤمن عليه فقط ولهذا فانه يقيد بشروط حتى لا ندخل في دائرة الحظر وهذه الشروط هي ان يكون هناك اتفاق خاص وبنص صريح في عقد التأمين على الربح المتوقع وان يكون الربح المتوقع مؤكدا وان يتضمن عقد التأمين طريقة واضحة ومحددة التقرير الربح المتوقع. وان تحديد هذه الشروط نابعا من الموازنة بين مصلحة المؤمن ومصلحة المؤمن له.

٣. ان التشريعات البحرية مختلفة في تحديد كيفية احتساب الربح المتوقع فمنها من يحتسبه باضافة نسبة ١٠% من القيمة الأصلية للبضاعة في ميناء الشحن مع جواز ان يتفق المؤمن والمؤمن له (البائع في البيع CIF) على نسبة اعلى وهذا ما قرره المشرع الليبي والمشرع الاردني وهناك من يحسب الربح المتوقع على أساس التأمين على البضاعة بقيمتها في ميناء الوصول كما هو الحال في قانون التجارة العراقي الملغي رقم ٦٠ لسنة ١٩٤٣ ونحن نرى ان هذا الحكم كان جائزا في فترة نفاذ قانون التجارة الملغي لكنه لم يعد بالإمكان الأخذ به لأن تحديد نسبة معينة يتفق مع روح الربح المتوقع والشروط المقررة لإجازته. وقد اختط القانون الانكليزي حكما مغايرا بالتمييز بين الوثائق القيمة وهي الأكثر شيوعا من الجائز إضافة الربح المتوقع إلى القيمة المؤمنة للبضاعة وهي القيمة التي يتفق عليها المؤمن له والمؤمن عليه من الجائز اضافة الربح المتوقع حسب الاتفاق.

٤. نعتقد ان على المشرع في اي نظام قانوني معالجة موضوع الربح المتوقع وذلك لأجل، الموازنة بين مصلحتين متعارضتين، مصلحة المؤمن في عدم إثراء المؤمن له على حسابه ومصلحة المؤمن له في حقه في الحصول على تعويض لخسارته. وأن عليه مراعاة هذه الموازنة في كل الاحكام القانونيه الخاصة بالتأمين على الربح المتوقع وان اي اختلال في الموازنة سيؤدي إلى عدم صحة هذا الحكم الذي قرره المشرع وهذا امر صعب وقد يبدو بعيد المنال لكنه ليس بالمستحيل على المشرع.

الهوامش

[١] للمزيد من التفاصيل ينظر د.احمد سعيد شرف الدين، أحكام التأمين في الفقه والقضاء مطبعة حسان، القاهرة، ١٩٧٨، ص٩٨.

[٢] ينظر د.لطيف جبر كوماني، القانون البحري، الطبعة الثانية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، ١٩٩٨، ص٣٨٧.

[٣] ينظر د.عبد القادر حسين العطير، الوسيط في شرح القانون التجاري البحري الاردني، لسنة ١٩٩٠، ص٦٦٦.

[٤] ينظر د.عبد الحي حجازي، عقد التامين، القاهرة، ١٩٨٥، ص١٤٣.

[٥] ينظر د.جلال محمد ابراهيم، التامين، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩٤، ص٣٨٧.

[٦] ينظر د.عبد الحي حجازي، المرجع السابق، ص١٤٣.

[٧] ينظر د.عبد الحي حجازي، المرجع السابق، ص١٤٤.

[٨] نقلا عن د.جلال محمد ابراهيم، المرجع السابق، ص٣٨٨.

[٩] نقلا د.حسين النبهاني، العواريات في التأمين البحري الاتحاد العام العربي للتامين الامانة العامة، القاهرة، ١٩٩٦، ص٤١.

[١٠] د.علي جمال الدين عوض، محاضرات القواعد العامة للتأمين البحري مطبوعة على الالة الكتابية، الكويت، ١٩٧٥، ص٢٤.

[١١] ينظر د.احمد سعيد شرف الدين، المرجع السابق، ص٢٦٢.

(١٢) ينظر د.احمد سعيد شرف الدين، المرجع السابق، ص٢٦٥.

(١٣) ينظر د.عبد الحي حجازي، المرجع السابق، ص١٤٣، وما بعدها.

(١٤) د.عبد المنعم البدراوي، التامين، مطابع دار الكتاب العربي، مصر، ١٩٦٣، ص١٤٥.

(١٥) صدر هذا القانون عند الباب العالي للدولة العثمانية سنة ١٨٦٣، ونشر القانون التجارة البحرية وجاءت صياغته باسلوب ركيك ومصطلحات غير عربية لا تتلائم مع المستجدات المعاصرة، ولا يزال نافذا لحد الأن من حيث المبدأ.

(١٦) د.سميحة القيلوبي، قانون البحري، دار النهضة العربية، مطبعة الجامعة، القاهرة، ١٩٨٢، ص٣٥.

(١٧) ينظر احمد الحسني، المرجع السابق، ص٣٢٢.

(١٨) ينظر د.حسيني، المرجع السابق، ص٢٠٢.

(١٩) ينظر د.عبد الحي حجازي، المرجع السابق ص١٤٤.

(٢٠) ينظر د.احمد حسني، المرجع السابق، ص١١٥.

(٢١) ينظر د.احمد سعيد شرف الدين، المرجع السابق، ص٢٦.

(٢٢) ينظر د.حسين النبهاني، المرجع السابق، ص١١٥.

(٢٣) ينظر د.احمد سعيد شرف الدين، المرجع السابق، ص٣٦٦، د.عبد الحي حجازي، المرجع السابق، ص١٤٥ ود.جلال محمد ابراهيم، المرجع السابق، ص٣٦٦.

(٢٤) ينظر د.حسين النبهاني، المرجع السابق، ص١٨.

(٢٥) ينظر محمود سمير الشرقاوي، القانون البحري الليبي، الطبعة الاولى، المكتب المصري للطباعة، الاسكندرية، ١٩٧٠، ص٤٢٢.

(٢٦) د.عبد القادر حسين المطير، المرجع السابق، ص٦٧٧.

(٢٧) نقلا عن د.عبد الحي حجازي، المرجع السابق، ص١٤٣، ود.جلال محمد ابراهيم، المرجع السابق، ص٣٨٨.

(٢٨) ينظر د.حسين النبهاني، المصدر السابق، ص١٨.

مراجع البحث

١-د.احمد حسني، البيوع البحرية، منشأة المعارف للطباعة، الاسكندرية، ١٩٨٣.

٢-د.احمد سعيد شرف الدين، أحكام التامين في الفقه القضاء، مطبعة حسان، القاهرة، ١٩٧٨.

٣-د.باسم محمد صالح، النظرية العامة للالتزام محاضرات غير منشورة القيت على طلبة الدراسات العليا، الدكتوراه بمادة القانون التجاري، كلية الحقوق، جامعة النهرين، عام ١٩٩٨-١٩٩٩.

٤-د.جلال محمد ابراهيم، التامين، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩٤.

٥-د.حسين النبهاني، العواريات في التامين البحري الاتحاد العام العربي للتأمين الامانة العامة، القاهرة، ١٩٩٦.

٦- د.سميه القلبوبي، القانون البحري، دار النهضة العربية، مطبعة جامعة القاهرة، ١٩٨٢.

٧- د.عبد الحي حجازي، عقد التامين، القاهرة، ١٩٨٥.

٨- د.عبد القادر حسين العطير، الوسيط في شرح القانون التجاري البحري الاردني، لسنة ١٩٩٠.

٩- د.عبد المنعم البدراوي، التامين، مطابع دار الكتاب العربي، مصر، ١٩٦٣.

١٠- د.علي جمال الدين عوض، محاضرات القواعد العامة للتامين البحري مطبوعة على الالة الكتابية، الكويت، ١٩٧٥.

١١- د.لطيف جبر كوماني، القانون البحري، الطبعة الاولى، عمان، ١٩٩٦.

١٢- د.لطيف جبر كوماني، القانون البحري، الطبعة الثانية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، ١٩٩٨.

١٣- د.محمود سمير الشرقاوي، القانون البحري الليبي، الطبعة الاولى، المكتبة المصرية، الاسكندرية، ١٩٧٠.

دور الحسبة في القضاء على الفساد الاقتصادي

د.أحمد سامي شوكت العزاوي

كلية الشريعة/ قسم الفقه

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه ومن اهتدى بهديه إلى يوم الدين وبعد...

يعاني العالم اليوم من أزمات اقتصادية، ولعل من أهم تلك الأزمات هو استشراء ظاهرة الفساد الاقتصادي الذي وصل إلى مستويات غير مسبوقة في حجمه، وتنوعه، وآثاره المدمرة على اقتصاديات الدول النامية، واتخذ صور ومظاهر شتى، منها على سبيل الذكر (ضعف الخلق الوظيفي، الاعتداء على المال العام، فشل التنمية في رفع مستوى المعيشة، الوساطة والرشوة والاحتيال والنصب، تقديم المصالح الخاصة على المصالح العامة، الاحتكار والغش التجاري...، بالإضافة إلى مظاهر الفساد الأُخرى التي تمثل انتهاكاً للسياسات الاقتصادية، وجرائم البورصات وسوق المال، والمخدرات وغسيل الأموال... الخ).

إن اهتمام الحضارة الإسلامية بتشديد الرقابة على كل مهنة ينتج عنها نفعٌ عامٌّ منذ فترة مبكرة جدًّا، يؤكد لدينا أن غاية هذه الحضارة، تتمثَّل في المحافظة على الإنسان، وتوفير جميع السبل لراحته ولإسعاده، وهذه القواعد الصارمة التي يُنبه عليها علماء المسلمين ممن كتبوا في (الحِسبة)، باتت- للأسف الشديد- مفتقَدَة في كثير من الخدمات والمنافع العامة في بلداننا الإسلامية في واقعنا الحالي، بل أصبحنا نستورد فنون النظافة و(الإتيكيت) من الأوربيين والغربيين، ونسينا أو جهلنا أن الحضارة الإسلامية قد نبَّهت على ضرورة وجود المعايير الأمنية للمحافظة على صحة المسلم، من خلال وجود مراقبين (محتسبين) يُنفِّذون تلك القواعد بطرق مشدَّدة.

وتعتبر مؤسسة الحسبة من بين أهم مؤسسات الاقتصاد الإسلامي التي تنبثق عن تطبيق المذهبية الاقتصادية للمنهج التنموي الإسلامي، وتجسيد منظومته المؤسسية في واقع الحياة الإنسانية، وتنبع أهميتها من كونها الوسيلة الفعالة لرفع مستويات الأداء التي تتطلبها عمليات التغيير الجذري والإصلاح الشامل لتحقيق أهداف التنمية وتجسيد أولوياتها وربط حركة النشاط الاقتصادي والاجتماعي بالضوابط الشرعية، والأخلاقية والعقائدية الإسلامية بصورة تساعد على أسلمة الحياة الاقتصادية، والارتقاء بمستويات الأداء الاقتصادي لتجاوز أوضاع التخلف الحالية وأشكال الفساد المرتبطة بها.

وجرى تقسيم البحث على مبحثين، المبحث الأول وتناولت فيه التعريف بالحسبة وبتاريخها وبصفات المحتسب ومهامه، وقسمته على أربعة مطالب وهي:

المطلب الأول: الحِسبة تعريفها لغة واصطلاحاً.

المطلب الثاني: تاريخها (شبهة وردها).

المطلب الثالث: صفات المحتسب.

المطلب الرابع: مهام المحتسب.

أما المبحث الثاني فتناولت فيه الفساد أسبابه وآثاره ومساهمة نظام الحسبة في القضاء عليه، وقسمته على ثلاثة مطالب، وهي:

المطلب الأول: الفساد لغة واصطلاحاً.

المطلب الثاني: أسباب الفساد الاقتصادي وآثاره وأنواعه.

المطلب الثالث: الجدوى الفعلية من قيام مؤسسة الحسبة الرقابية في القضاء على الفساد الاقتصادي.

ثم الخاتمة والنتائج فالمصادر والمراجع.

المبحث الأول
التعريف بالحسبة وبتاريخها وبصفات المحتسب ومهامه

المطلب الأول: الحِسبة تعريفها لغة واصطلاحاً

الحِسبة في اللغة- بكسر الحاء- مصدر من احتَسَبَ يحتَسِب احتساباً وحِسبَةً، مثل:القِعدةُ والرَكبةُ، وهي بهذا تُطلق على معنيين:

الأول: الحَسبةُ مصدر احتسابك الأجر على الله ﷻ، تقول: فعلته حِسبة، واحتَسَبَ فيه احتساباً، والاحتساب: طلب الأجر، والاسم الحِسبة- بالكسر- وهي الأجر، ويُقال احتسب فلان ولده: أي صبر على وفاته مدخراً الأجر على صبره عند الله ﷻ، وقد يحتسب المرء القيام بأعمال البر، ومنه حديث رسول الله ﷺ: {**مَنْ صَامَ رَمَضَانَ، إِيمَانًا وَاحْتِسَابًا، غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ**}[1]: أي طلباً لوجه الله تعالى وثوابه[2]، وقال في القاموس المحيط: (الْحِسْبَة): الحساب ويقال فلان حسن الحِسبة في الأمر يحسن تدبيره، وفعله حِسبة

مدخراً أجره عند الله، وهو منصب كان يتولاه في الدولة الإسلامية رئيس يُشرف على الشؤون العامة، من مراقبة الأسعار ورعاية الآداب[٣].

الثاني: الحِسبَةُ- بكسر الحاء- بمعنى الإنكار والتدبير، يُقال: احتسب فلان على فلان: أي أنكر عليه قبيح عمله، ومنه المحتسب، يُقال: فلان محتسب البلد، ولا يُقال مُحسِب، ويُطلق على من كان يتولى منصب الحسبة في الدولة الإسلامية، ليُشرِف على الشؤون العامة من مراقبة الأسعار ورعاية الآداب، كما يُقال: إنه لحَسَنُ الحسِبَة في الأمر، أي: حسن الكفاية والتدبير والنظر فيه، وليس هو من احتساب الأجر[٤]، وإنما المراد بذلك صفته، من حيث أهليته.

فالحِسبَة- بكسر الحاء- هي المقصودة في بحثنا هذا، أما الحُسبة- بضم الحاء- فغير مقصودة هنا، لأن معناها اللُغوي لا يُساعد على ذلك، فهي بمعنى: سواد يضرب إلى الحُمرة من أحسَبَ، والاسم الحُسبة، ومنهُ الأحسبُ الذي ابيضت جلدته من داء، ففسدت شعرته فصار أحمر وأبيض، يكون ذلك في الناس والإبل، وهو: البرص[٥].

أما بالنسبة للمدلول الاصطلاحي، فكلمة الحسبة في المؤلفات الإسلامية، وبخاصة ما يتعلق منها بالأحكام السلطانية أو السياسة الشرعية، تُفيد مدلولاً خاصاً لا يقتصر على مجرد ما يُفيده المعنى اللغوي للكلمة من دلالات تتعلق بالأجر والمثوبة، وإنما يتجاوز ذلك ليدل على نظام إداري وقضائي معين، كان يقوم بدور الرقابة الفعلية لضمان حماية المصالح الجماعية، التي تعتبر من أهم المقاصد الشرعية التي يتوجب على السلطة أن تقوم بحمايتها ورعايتها، وتعريفات العلماء لها سواء السابقين منهم أو المحدثين تختلف من حيث التعريف باختصاصاتها، فعرفها أبن القيم (رحمه الله) بقوله: }فخاصتها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فيما ليس من خصائص الولاة والقضاة وأهل الديوان ونحوهم{[٦]، وعرفها ابن خلدون (رحمه الله) بقوله: }هي وظيفة دينية من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الذي هو فرض على القائم بأمور المسلمين، يُعين لذلك من يراه أهلاً له{[٧].

وهناك من عرف الحسبة بذكر بعض اختصاصاتها، وهذا لا يعد تعريفاً لها وإنما يُعد بياناً لموضوعها ومنهم أحمد مصطفى المراغي وعرفها بقوله: }هي مشارفة السوق، والنظر في مكاييله وموازينه، ومنع الغش والتدليس فيما يُباع ويُشترى من مأكول ومصنوع، ورفع الضرر عن الطريق برفع الحرج عن السابلة من الغادين والرائحين، وتنظيف الشوارع

والحارات والأزقة إلى نحو ذلك من الوظائف التي تقوم بها الآن المجالس البلدية ومفتشوا الصحة، ومفتشوا الطب البيطري، ومصلحة المكاييل والموازين وقلم المرور، ورجال الشرطة الموكول إليهم المحافظة على الآداب العامة إلى غير ذلك﴿[٨]، أما بالنسبة للحسبة في وقتنا المعاصر فهي تشبه إلى حد كبير ما يسمى بـ(جهاز التقييس والسيطرة النوعية).

المطلب الثاني: تاريخ الحسبة (شبهة وردها)

إن أول من مارس الحسبة في التاريخ الإسلامي هو رسول الله ﷺ فكان يمشي في الأسواق وينهى عن الغش والتطفيف في الكيل والوزن والتدليس في النوع، والدليل على ذلك ما رواه أبو هريرة ﵁ أن رسول الله ﷺ مر على صبرة طعام فأدخل يده فيها، فنالت أصابعه بللا فقال: ﴿**ما هذا يا صاحب الطعام؟**﴾ قال: أصابته السماء يا رسول الله، قال: ﴿**أفلا جعلته فوق الطعام كي يراه الناس، من غش فليس مني**﴾[٩].

وسار على نهجه أصحابه ﵃ وعلى رأسهم الخلفاء الراشدين، وعندما توسعت رقعة الدولة الإسلامية أصبح من الواجب على ولاة أمور المسلمين تعيين من يروه أهلاً للقيام بمهام الحسبة ويمدونه بما يحتاج إليه من الأعوان والوسائل اللازمة لذلك، ويعطي المحتسب صلاحية البحث عن المنكرات في الأسواق والطرقات وفي أماكن تجمعات الناس، فيؤدب مرتكبيها ويحذرهم من اقترافها ويحمل الناس على المصالح العامة في المدينة، مثل منعهم من المضايقة في الطرقات ومنع الحمالين وأهل السفن من الإكثار في الحمل، والحكم على أهل المباني المتداعية للسقوط بهدمها وإزالة ما يتوقع من ضررها على السابلة، والضرب على أيدي المعلمين في المكاتب وغيرها عند المبالغة في ضربهم للصبيان المتعلمين، ولا يتوقف حكمهُ على تنازع أو استعداء بل له النظر والحكم فيما يصل إلى علمه من ذلك ويرفع إليه، وليس له إمضاء الحكم في الدعاوي مطلقاً بل في ما يتعلق بالغش والتدليس في المعايش وغيرها في المكاييل والموازين، وله أيضاً حمل المماطلين على الإنصاف وأمثال ذلك مما ليس فيه سماع بينة، ولا إنفاذ حكم ينزه القاضي عنها لعمومها وسهولة أغراضها، فتدفع إلى صاحب هذه الوظيفة ليقوم بها فوضعها على ذلك أن تكون خادمة لمنصب القضاء، وقد كانت في كثير من الدول الإسلامية مثل العبيديين بمصر والمغرب والأمويين بالأندلس داخلة في عموم ولاية القاضي يولي فيها باختياره، ثم لما انفردت وظيفة السلطان

عن الخلافة وصار نظره عاماً في أمور السياسة اندرجت في وظائف الملك وانفردت بالولاية[١٠].

تشير العديد من المصادر التاريخية أن الحاضرة اليونانية قد عرفت نظاماً اقتصادياً انتشر مع انتشار السيطرة اليونانية بالبلدان تضمن تعيين ما يدعى (اغورانوموس) أي صاحب السوق، والواقع أن هذا النظام قد اتسم بطابع مادي صرف تحدد بالإشراف على أمور السوق والتأكد من صحة المكاييل، وجودة المتاجر والبضاعة المعروضة للبيع وسلامة المعاملات التجارية، كما أن اليونان قد قاموا بتطبيق هذه الصيغة بعد تحديدها في المدن التي سيطروا عليها ثم احتفظ الرومان والبيزنطينيون بها وطوروها، فكانت تلك المدن تخضع لسلطان صاحب السوق بشكل أو بآخر، تُذكر بتفاصيل العمل وأداء الواجبات الخاصة بنشاط السوق، ولكن نظاماً مثل هذا يعد قائماً بذاته آنذاك، في حين نجد إن نظام الحسبة العربي الإسلامي يشمل جوانب عديدة من ضمنها مسألة السوق وإن كانت بداية الحسبة قد نشأت لضرورات اقتصادية، وبذلك لا يمكن عد نظام السوق اليوناني أساساً لفكرة الحسبة في الإسلام، لأن الحسبة في المجتمع العربي الإسلامي تتضمن جانبين أحدهما مادي– ما يتعلق بالسوق– والآخر معنوي أخلاقي، ففكرة الحسبة في المجتمع العربي الإسلامي أعمق منها في تلك المجتمعات، فإن الأسواق قد نشأت في المنطقة العربية قبل نشوئها في المجتمعات الرومانية والبيزنطية وغيرها، فكما هو معروف أن لموقع شبه الجزيرة العربية أهمية كبيرة في تجارة العالم منذ العصور القديمة، وكانت اليمن أكبر سوق لتبادل السلع الهندية والحبشية وشرق أفريقيا وأسيا وجنوب أوروبا، إضافةً إلى ذلك إن هؤلاء الذين يدعون تسرب علوم اليونان إلى العرب يؤكدون دور الأسواق العربية وليس الأوروبية في ذلك، كما يؤكدون تطورها وحسن نظامها وأثرها الفاعل في التماس بين الشعوب.

ومن هنا نجد أن بداية التطور التجاري وبداية تطور الأسواق التجارية كانت من نتائج أنشطة العرب وأجدادهم، فإذا كانت التجارة عربية والأسواق عربية فإن ذلك لا يحتم أن تكون أنظمتها قد أخذت عن الغير، بل إن كل المبادرات المبكرة تشير إلى أن العرب هم المبادرون علماً وعملاً يحملون شعلة الحضارة الإنسانية الأصيلة للعالم أجمع ويضمن ذلك كله نظام الحسبة العربي الإسلامي ذلك النظام الرائد في مجال تنظيم العمل الاقتصادي وإدارته على نحو متطور ورصين بما يضمن تحقيق مبادئ العرب والإسلام في إشاعة الحق

والمساواة، وسيادة الأخلاق والمثل والقيم السامية، زد على ذلك ما أكدته كل المصادر التاريخية من أن نظام الحسبة قد جاء أثر التطور الاقتصادي والتوسع في الأعمال التجارية في المجتمع العربي الإسلامي وازدهار المدن والتجارة والصناعة والصيرفة، وبهذا فلا مجال للشك في أصالة الحسبة العربية الإسلامية(١١).

المطلب الثالث: صفات المحتسب

لما كان أمر الحِسبة أمراً بالمعروف ونهياً عن المنكر، وإصلاحاً بين الناس، وجب أن يكون المحتسب عارفاً بأحكام الشريعة، ليعلم ما يأمر به وينهى عنه، فإن الحسَن ما حسنه الشرع، والقبيح ما قبحه الشرع، ولا مدخل للعقول في معرفة المعروف والمنكر، إلا بكتاب الله وسنة نبيه ﷺ، ورُب جاهل يستحسن بعقله ما قبحه الشرع، فيرتكب المحظور، وهو غير عالم به(١٢).

وذكر أهل العلم مجموعة من الأمور يجب على المحتسب أن يكون متحلياً بها، نذكر منها على سبيل الإيجاز لا الحصر:

١. أن يكون المحتسب عاملاً بما يعلم ولا يكون قوله مخالفاً لفعله: وذلك لأن الله تعالى ذم علماء بني إسرائيل فقال في محكم كتابه: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿٤٤﴾﴾(١٣) ولأدلة أخرى كثيرة من كتاب الله وهدي رسول الله ﷺ تدل على هذا المضمون.
٢. أن يكون المحتسب قاصداً بفعله مرضاة الله ﷻ مخلص النية في ذلك، ولا يكون الداعي له في عمله هذا مصلحة شخصية، أو حباً للاستعلاء واستجلاباً للأذى على الأنس ومحاربتهم في أرزاقهم.
٣. وكذلك ينبغي عليه أن يكون من شيمته الرفق، ولين القول، وطلاقة الوجه، وسهولة الأخلاق، وخصوصاً عند أمره للناس بالمعروف ونهيهم عن المنكر، ولذلك صحَ أن رسول الله ﷺ قال لزوجه عائشة رضي الله عنها: {**إن الله رفيق يحب الرفق، ويعطي على الرفق ما لا يعطي على العنف، وما لا يعطي على ما سواه**}(١٤).
٤. ومن صفات المحتسب أيضاً الصبر: وهو ضرورة من الضرورات لمن عمل في هذا العمل، وذلك لأن طلب تغيير الخطأ إلى الصواب وإقامة الموازين العادلة التي أمر الله

بها، يحتاج لهذا الأمر، فيجب على كل من ولي أمر أن يستعين بأهل الصدق والعدل، وإذا تعذر ذلك استعان بالأمثل فالأمثل، وإن كان فيه كذب وظلم، فإن الله يؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر وبأقوام لا خلاق لهم، والواجب إنما هو فعل المقدور، وقد قال عمر بن الخطاب ﷺ: }من قلَدَ رجلاً على عصابة وهو يجد في تلك العصابة من هو أرضى منه فقد خان الله ورسوله وخان المؤمنين{[١٥].

فالواجب إنما هو الأرضى من الموجود، والغالب أنه لا يوجد كامل، فيفعل خير الخيرين، ويدفع شر الشرين، ولهذا كان أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ﷺ يقول: }اللهم أشكو إليك جلد الفاجر وعجز الثقة{[١٦]، وقد كان النبي ﷺ وأصحابه يفرحون بانتصار الروم والنصارى على المجوس وكلاهما كافر، لأن أحد الصنفين أقرب إلى الإسلام، وأنزل الله في ذلك سورة الروم وفارس والقصة مشهورة، وكذلك نبي الله يوسف ؑ كان نائباً لفرعون مصر وفرعون وقومه مشركون، وفعل من العدل والخير ما قدر عليه، ودعاهم إلى الإيمان بحسب الإمكان[١٧].

المطلب الرابع: مهام المحتسب

تكلم العلماء قديماً وحديثاً في مهام المحتسب، ولو ذهبنا نُحصي ما ذكروه من مهام المحتسب لطال بنا المقام، ولكن حسبنا أن نذكر أهم ما ذكره العلماء في مهام المحتسب، وسوف يكون التركيز في ذلك على المهام المتعلقة بالبيوع خصوصاً.

يقول شيخ الإسلام (رحمه الله): }ويأمر – أي المحتسب–... وأداء الأمانات، وينهى عن المنكرات من الكذب والخيانة، وما يدخل في ذلك من تطفيف المكيال والميزان، والغش في الصناعات والبياعات والديانات، ونحو ذلك...، ويدخل في المنكرات ما نهى الله عنه ورسوله من العقود المحرمة، مثل عقود الربا والميسر، ومثل بيع الغرر[١٨]، وكحبل الحبلة[١٩]، والملامسة والمنابذة[٢٠]، وربا النسيئة وربا الفضل، وكذلك النجش[٢١]،... وسائر أنواع التدليس، وكذلك المعاملات الربوية...{[٢٢].

هذا ما ذكره– رحمه الله– في باب المنع من فعله، أي أن المحتسب يمنع الناس من فعل هذه الأمور، ثم يبدأ في سرد أمور يوجب المحتسب على الناس فعلها فيقول: }ومن ذلك أن يحتاج الناس إلى صناعة ناس، مثل حاجة الناس إلى الفلاحة والنساجة والبناية،

فان الناس لا بد لهم من طعام يأكلونه وثياب يلبسونها ومساكن يسكنوها...، ولهذا قال غير واحد من الفقهاء...، أن هذه الصناعات فرض على الكفاية،... والمقصود أن هذه الأعمال التي هي فرض على الكفاية، متى لم يقم بها غير الإنسان صارت فرض عين عليه...، وصار هذا العمل واجباً يجبرهم ولي الأمر عليه إذا امتنعوا عنه بعوض المثل...ﻫ[٢٣].

وفي الحديث عن المهام والمسؤوليات التي كانت تُلْقَى على عاتق المحتَسِبِ في المجتمع الإسلامي، يقول أحد الباحثين المعاصرين: إن البلديات قد تُرَاقِبُ في عصرنا الحاضر القصَّابين، والخبازين، والمطاعم، وقد تُشَارِكُها مديرية الصحَّة هذه الرقابة، ولكنَّنَا لا نعرف للبلديات أثرًا في مراقبة الأسواق التجارية التي تباع فيها المنسوجات، والمصنوعات، والحاصلات المختلفة، أمَّا أصحاب المهن الحُرَّة؛ كالأطباء، والمحامين، والصيادلة، والمهندسين، والمعلمين، فليس للبلدية أن تنظر في شيء من أمورهم؛ ولذلك نستطيع أن نُقَرِّرَ متثبِّتِينَ أن اختصاصات المحتَسِبِ أوسع كثيرًا من اختصاصات المحافظ، أو رئيس البلدية[٢٤].

وخير مثال على التقدم المهني للمسلمين في مسألة متابعة مهامهم هو توظيف الصغار والكبار في هذه المهمة التي تصب في مصلحة المجتمع أجمع، حيث يذكر المؤرخون أن المحتسب في بلاد المغرب والأندلس كان يستعين بالصبيان والفتيات، ليُعينوه على معرفة التاجر الغاشِّ، فكان المحتسبُ يدسُّ عليه– أي على التاجر– صبيًّا أو جارية يبتاع أحدُهما منه، ثم يختبرُ الوزنَ المحتسبُ، فإن وجد نقصًا، قاسَ على ذلك حاله مع الناس– فلا تسأل عمَّا يلقى[٢٥]، وإن كثر ذلك منه ولم يَتُبْ بعد الضرب في الأسواق، نُفي من البلد، ولهم– المحتسبون– في أوضاع الاحتساب قوانين يتداولونها ويتدارسونها كما تتدارس أحكام الفقه[٢٦].

المبحث الثاني
الفساد أسبابه وآثاره ومساهمة نظام الحسبة في القضاء عليه

المطلب الأول: الفساد لغة واصطلاحاً

الفساد في اللغة من الأصل الثلاثي (فسد) يقول ابن منظور في تعريفه: }الفساد: نقيض الصلاح{[٢٧]، وبتفصيل أكثر يقول الراغب الأصفهاني في تعريفه: }الفساد: خروج الشيء عن الاعتدال، قليلاً كان الخروج عنه أو كثيراً، ويُضاد الصلاح، ويُستعمل ذلك في النفس والبدن، والأشياء الخارجة عن الاستقامة{[٢٨].

ويقول الشيخ ابن عاشور في تفسيره: }الفساد أصله استحالة منفعة الشيء النافع إلى مضرة به أو بغيره، وقد يطلق على وجود الشيء مشتملاً على مضرة، وإن لم يكن فيه نفع من قبل، يُقال: فسد الشيء بعد أن كان صالحاً، ويقال: فاسد إذا وجد فاسداً من أول وهلة، وكذلك يقال: أفسد إذا عمد إلى شيء صالح، فأزال صلاحه، ويقال: أفسد إذا أوجد فساداً من أول الأمر... فالإفساد في الأرض منه تسيير الأشياء الصالحة مضرةً كالغش في الأطعمة، ومنه إزالة الأشياء النافعة كالحرق والقتل للأبرياء، ومنه إفساد الأنظمة كالفتن والجور، ومنه إفساد المساعي كتكثير الجهل وتعليم الدعارة وتحسين الكفر ومناوأة الصالحين المصلحين{[٢٩].

أما الفساد في معناه العام فيشمل كل اعتداء على الأنفس والأموال أو الموارد، وفي ذلك يقول اللّه سبحانه وتعالى: ﴿ وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ ۗ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ ﴿٢٠٥﴾ ﴾[٣٠]، وإذا كان الفساد في مجال الأموال فقط فإنه يندرج تحت مصطلح أكل الأموال بالباطل والتي نهى اللّه سبحانه وتعالى عنه في قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿١٨٨﴾ ﴾[٣١].

اما لفظ (الاقتصادي) فراجع إلى تعريف علم الاقتصاد والاقتصاد لغة: }هو إتيان الشيء، تقول: قصدته، وقصدت له، وقصدت إليه بمعنى واحد، وقصدت قصده: نحوت نحوه، والقصد بين الإسراف والتقتير، يقال: فلان مقتصد في النفقة{[٣٢]، وعُرِفَ الاقتصاد في (الاصطلاح) بانه: }مجموعة من الأصول العامة الاقتصادية التي نستخرجها من القران

والسنة، والبناء الاقتصادي الذي نقيمه على أساس تلك الأصول بحسب كل بيئة وكل عصر[٣٣].

أما في الاصطلاح، فمصطلح الفساد الاقتصادي من المصطلحات العامة المركبة، وله تعريفات عدة، وكلها تدور حول معنى واحد هو }استخدام الوظيفة العمومية لتحقيق مكاسب شخصية[٣٤]، وقد اتفقت أغلب التعريفات التي عُرِفَ بها (الفساد الاقتصادي) على الغاية أو الهدف من الفساد الاقتصادي، وهو الحصول على كسب خاص، أو منفعة شخصية، أما الوسيلة التي يمكن من خلالها تحقيق هذا الهدف، فكانت محل خلاف بين من عرفوا مصطلح الفساد[٣٥].

المطلب الثاني: أسباب الفساد الاقتصادي وأنواعه وآثاره

هذا المطلب يتضمن ثلاث مسائل ونأتي أليها بالتسلسل فنقول:

المسألة الأولى (أسباب الفساد الاقتصادي)[٣٦]:

يورد أهل الاختصاص عدداً من الأسباب المؤدية إلى الفساد في الوقت المعاصر والتي لابد من العمل على الحد منها وتجفيف منابع الفساد، ومن أهم هذه الأسباب ما يلي:

١. أتساع حرية التصرف للمسؤولين بدون ضوابط دقيقة بما يمكنهم من التصرف في الأموال الموضوعة تحت تصرفهم لمصلحتهم الخاصة، وكذا أخذ الرشاوى لإنجاز الخدمات للشعب.
٢. قلة المساءلة: والتي تأتى من عدم وجود سياسات منظمة وضابطة للتصرفات المالية، ثم عدم كفاية وضعف أجهزة الرقابة، وأخيراً عدم توفر المعلومات (الشفافية) عن الأداء بما يمكن من خلالها التعرف على حالات الفساد عند حدوثها.
٣. الاستهانة بالقوانين وضعف النظام القضائي وبطئ إجراءاته ثم التراخي في تنفيذ الأحكام، وهذا ما يمكن ملاحظته في العديد من الدول والتي تصدر القوانين فيها بدون مشاركة فعالة من المواطنين ولصالح جهات معينة بالدرجة الأولى، ثم تبعية القضاة في تعيينهم وتحديد رواتبهم للسلطة التنفيذية والتي انخرط الكثير من قياداتها في الفساد، وأيضاً بُطئ إجراءات التقاضي وإمكانية كبار المفسدين من توكيل محامين قادرين على

إما مد أجل التقاضي إلى أن يستطيعوا التأثير على أدلة الإثبات، أو عدم تنفيذ الأحكام الصادرة ضدهم.

٤. الاحتمال الضعيف للامساك بالمخالف في قضايا الفساد خاصة في حالة الفساد الكبير الذي ينخرط فيه كبار المسؤولين في الدولة بما لديهم من سلطة يمكنهم بواسطتها التأثير على أجهزة الرقابة.

٥. ضعف العقوبات المقررة على مرتكبي جرائم الفساد الاقتصادي مقارنة بما يحصلون عليه من عوائد ومنافع من ارتكاب الفساد.

٦. ضعف وانعدام الأخلاق لدى مرتكبي الفساد والتي تمثل الرادع الأول للإنسان عن ارتكاب الفساد، وذلك ناتج من ضعف العقيدة وعدم مراقبة اللّٰه عز وجل.

٧. الفقر الناتج عن ضعف الدخول خاصة الأجور التي تدفع لصغار الموظفين ولا تكفي لحاجاتهم الأساسية بما يجعلهم يحاولون تعويض ذلك باختلاس ما بعهدتم من أموال وقبول رشاوى من الجماهير.

٨. غياب القدوة ممثلة في مدراء الأعمال وكبار المسؤولين حيث أن انخراط هذه الفئات الكبيرة في الفساد يشجع الموظفين تحت رئاستهم على تقليدهم.

٩. التحولات الاقتصادية التي يشهدها العالم الآن في ظل العولمة، حيث أن الاتجاه نحو رأسمالية السوق الحرة الذي بدأ يسود العالم وما يتضمنه من تقليص دور الحكومة في الاقتصاد وبالتالي قلة المساءلة، ثم المنافسة التي تصل إلى حد الصراع القاتل، وحرية تحريك الأموال بين دول العالم مما أوجد فرصة أمام كبار المفسدين لتحويل ما يحصلون عليه بدون وجه حق إلى المؤسسات المالية العالمية، وتدويرها في أعمال مشروعة لإخفاء مصدرها غير الشرعي فيما يعرف بغسيل الأموال، كل هذه الظروف أوجدت بيئة مناسبة أمام المفسدين لمحاولة إخفاء جرائمهم(٣٧)، هذا فضلاً عن الفساد المستورد والذي أتى مع العولمة كما يشير تقرير منظمة الشفافية الدولية، إلى أن كثيراً من الرشاوى في العالم الثالث تدفعها جهات من العالم الأول.

ونظراً لتواجد هذه الأسباب وتزايدها، فإن حالات الفساد في الواقع المعاصر اتسعت على مستوى دول العالم وزادت.

المسألة الثانية: (أنواع الفساد الاقتصادي)[٣٨]:

يمكن تقسيم الفساد بالمعنى الاقتصادي البحت إلى ثلاثة أقسام رئيسية هي:

أ. عَرَضي (فردي): فقد يكون الفساد أحياناً حالة عرضية لبعض الأفراد السياسيين أو الموظفين العموميين، أو مؤقتاً وليس منتظماً.

ب. مؤسسي: وقد يكون موجوداً في مؤسسة بعينها، أو قطاعات محددة للنشاط الاقتصادي.

ج. منتظم: وأخيرا قد يكون الفساد ظاهرة يعاني منها المجتمع، بكافة أطيافه.

هذه باختصار أهم أنواع الفساد الاقتصادي.

المسألة الثالثة: (آثار الفساد الاقتصادي):

إن آثار الفساد ونتائجه تختلف من دولة إلى أُخرى، وقد توصل المشاركون في المؤتمر الدولي السادس عشر للمنظمة الدولية للأجهزة العُليا للرقابة والمحاسبة (الأنتوساي) (Intosai) المنعقد في (مونتفيديو) في (الأورجواي) سنة ١٩٨٨م، إلى أنه من الصعب الكشف عن العديد من أعمال الفساد، وتقدير تأثيرها باعتبار أن الخسارة بالنسبة للدولة لا تظهر بالضرورة في دفاتر المحاسبة، أو في البيانات المالية للهيئات العمومية، وفي ضوء ذلك يؤكد البعض أن الأضرار التي يُسببها الفساد لا يمكن أن تُقاس بالخسائر المادية للميزانيات المالية للدول فقط، كما يمكن القول أن أنواع الفساد المختلفة لا تتسبب في نفس الدرجة من الضرر، فالفساد الذي يضر بنظام العدالة أو حقوق الملكية أو العمل المصرفي والقروض يدمر النمو الاقتصادي والسياسي[٣٩]، ويمكن تحديد أهم آثار الفساد الاقتصادي بما يلي[٤٠]:

١. يؤثر الفساد سلبياً على النمو الاقتصادي للدول، فمما لا شك فيه أن الخسائر الاقتصادية التي ظهرت كنتيجة لقضايا الفساد أعاقت معدلات التنمية الاقتصادية في هذه الدول وأدت إلى ضياع أكثر من ٧٠% من قيمة الموازنات الإجمالية الخاصة بها حسب ما ورد في العديد من الدراسات الصادرة عن المنظمات الدولية المختصة.

٢. يخفض الفساد من حوافز الاستثمار ويهيئ بيئة غير مشجعة لجذب رؤوس الأموال وتشجيع الاستثمار داخل الدولة، ويرتبط هذا الأثر كثيراً بشكل من أشكال الفساد وهو تقاضي الرشوة، ففي الحالات التي تطلب فيها الرشاوى من أصحاب المشروعات قبل بدء

مشروعاتهم، أو يتم طلبها في شكل الحصول على عائد من هذه الاستثمارات يمثل الفساد ضريبة إضافية ضارة لهذه المشروعات.

٣. يؤدي الفساد إلي زيادة ومضاعفة معدلات الفقر داخل الدول التي تتزايد فيها قضايا الفساد، وقد تم التأكيد على هذا الأمر في التقارير السنوية لمنظمة الشفافية الدولية الصادرة خلال السنوات الماضية.

٤. يكلف الفساد القطاع العام مليارات الدولارات حيث أن محور قضايا الفساد دائماً هو إهدار المال العام.

٥. يؤدي الفساد إلى تراجع أداء الأجهزة الحكومية وضعف إنتاجيتها مقابل ارتفاع تكلفة الخدمات المقدمة للمواطن حيث يزيد من التكاليف الإدارية بسبب الخسارة والنقص في العائدات الحكومية، كما يؤدي إلى زيادة المدفوعات لأثمان المواد واللوازم.

ومن الدراسات الحديثة التي تناولت آثار الفساد على التنمية الاقتصادية دراسة اعدها شانغ جين وي (Shang- Jin Wei)[٤١] في بحث له بعنوان (الفساد في التنمية الاقتصادية)، استخدم فيها امثلة من البلدان الاسيوية لتوضيح تلك الآثار استعرضها بما يلي:

١.الآثار على الاستثمار المحلي: هناك بعض الأدلة الاحصائية المستندة إلى بيانات عن شريحة مقطعية واسعة من البلدان.

٢.الآثار على الاستثمار الاجنبي المباشر: في دراسة مجموعة من بيانات الاستثمار الاجنبي المباشر لأربعة عشر بلداً مصدراً إلى (41) بلداً مضيفاً قام بها وي Shang- Jin Wet في التسعينات، وجد أدلة واضحة على ان الفساد في البلدان المضيفة يثبط الاستثمارات الاجنبية، الكثير من البلدان الأسيوية قامت بعرض حوافز ضريبية لأغراء الشركات المتعدية الجنسية، فالصين مثلاً وفرت لتلك الشركات إعفاء ضريبي لمدة عامين اضافة إلى ثلاث سنوات متعاقبة بنصف معدل الضريبة، واذا كان هذا الاجراء يأتي للتخفيف من حدة الفساد الداخلي وتشجيع الاستثمارات الاجنبية، فهذا يشير إلى ارتفاع درجة الفساد في الصين، ان البلدان الاسيوية تستطيع ان تجذب الاستثمار الاجنبي دون حوافز ضريبية إذا استطاعت السيطرة على الفساد الداخلي في بلدانها.

٣.الاثار على النمو الاقتصادي: اذا كان الفساد يخفض الاستثمار المحلي ويقلل الاستثمار الاجنبي فمن الطبيعي ان يكون الفساد مخفضاً للنمو الاقتصادي.

٤.الآثار على حجم وتكوين الانفاق وتكوين الانفاق الحكومي: اجريت دراسة منهجية عن تأثير الفساد على المالية العامة وتوصل إلى النتائج التالية:

أ. يؤدي الفساد إلى زيادة حجم الاستثمارات العامة على حساب الاستثمار الخاص لكون العديد من بنود الانفاق العام طيعة لتلاعب كبار المسؤولين في الحصول على رشاوي.

ب. يشوه الفساد تكوين النفقات العامة بعيداً عن التشغيل والصيانة اللازمة من أجل الانفاق على معدات جديدة.

ج. يشوه الفساد تكوين النفقات العامة بعيداً عن حاجة الصحة والتعليم للتمويل؛ لأن هذه النفقات بالمقارنة مع نفقات المشاريع الاخرى، هي أقل سهولة على المسؤولين في انتزاع الريع.

د. يقلل الفساد من انتاجية الاستثمارات العامة والبنية التحتية للبلد.

هـ. قد يخفض الفساد من ضريبة الدخل لأنه ينال من قدرة الحكومة على جمع الضرائب والرسوم الجمركية.

وقد أيد ما ورد ذلك إذ وجد ان الفساد يجعل الحكومة تميل إلى ترجيح النفقات العامة بعيدا عن الصحة والتعليم اللتان يفترض انهما اكثر منعة في التلاعب لأغراض الرشوة مقارنة بالمشاريع الاخرى، كما وجد ان الزيادة في الفساد تؤدي إلى تخفيض نوعية طرق المواصلات وتزايد في معدلات الانقطاع الكهربائي وعيوب الاتصالات وفقدان المياه.

٥.التحيز الحضري والفقر: ان الرغبة في الحصول على رشاوي يشوه التصرف بطرق مختلفة، لاسيما في المشاريع العامة التي لم تحصل على ميزانية كافية، وان كانت قيمتها الاجتماعية مرتفعة، فمشاريع الدفاع الكبيرة الحجم غالباً ما تنال حظوة بين السياسيين والبيروقراطيين بسبب حجمها وسرية غالبيتها وتكون عقودها غالباً على حساب ميزانية الصحة الريفية والعيادات المختصة بالصحة الوقائية.

هذه أهم آثار الفساد التي أحببت بيانها في هذه المسألة، ولو ذهبت لجرد كل آثار الفساد لطال بي المقام، ولكني آثرت ذكر الأكثر أثراً في الاقتصادات العالمية.

المطلب الثالث: الجدوى الفعلية من قيام مؤسسة الحسبة الرقابيـة في القضـاء علـى الفسـاد الاقتصادي

لقد باتت الضرورة ملحة لاستكمال بعث مؤسسة الحسبة كإحدى المؤسسات التي تشكل المنظومة المؤسساتية التي يتميز بها الاقتصاد الإسلامي، هذه المؤسسة التي عُطِلت أثناء فترة الاستعمار الغربي الذي اجتاح معظم دول العالم الإسلامي، فحرمت واستمر تغييبها بعد الاستقلال في ظل المحاولات الفاشلة لتطبيق مناهج التحديث التغريبي، دون أن يسد الفراغ التوجيهي والرقابي الذي ترتب عن تعطيلها أو يقلل من التكاليف الكبيرة الناتجة عن تطور آليات الفساد الاقتصادي، وسوف ندرس هذه الجدوى من ناحيتين[٤٢]:

١. الجدوى الاقتصادية الحالية لمؤسسة الحسبة الرقابية: إن قيام مؤسسة الحسبة بدورها التوجيهي والرقابي سيؤدي حتما إلى تخفيض التكاليف الحالية التي تتحملها معظم الاقتصادات العربية والإسلامية، ومنها:

أ. تخفيض التكاليف المرتبطة بانتشار الفساد الاقتصادي والانحرافات المترتبة عنه وما يرافقها من انعكاسات سلبية لها آثارها التكاليفية، مثل تكاليف إضعاف الحافز نحو الاستثمار، وتكاليف تأخير إنجاز المشاريع، وتكاليف حرمان رؤوس الأموال المحلية والأجنبية من الانسياب نحو منافذ الاستثمار دون الدخول في حلقة المعوقات البيروقراطية، وتكاليف الهدر المتعلقة بالإيرادات العامة والمحلية وتكاليف الإسراف والتبذير المرتبطة بالنفقات العامة والمحلية، وتكاليف تدهور كفاءة الحرف والمهن والوظائف وتدهور مستويات الجودة والإتقان... الخ.

ب. إن وجود مؤسسة الحسبة يساهم في زيادة عوائد الاقتصاد الوطني الناتجة عن رفع كفاءة الأداء، وزيادة إنتاجية عناصر الإنتاج، وسيادة المناخ الاقتصادي والاجتماعي والسياسي الايجابي المحفز الذي يساعد على إحداث حركة اقتصادية إيجابية.

ولذا نرى بأن العوائد التي ستنتج عن إقامة مؤسسة الحسبة الرقابية ستفوق التكاليف المتعلقة بتوطين جهازها المؤسسي، ولا غرابة إذا وجدنا بأن إنشاء أجهزة الرقابة المستقلة، ودواوين المظالم وغيرها من الهيئات الخاصة للحد من الفساد، أصبحت من المطالب التي تؤكد عليها بعض المؤسسات الدولية الكبرى كالبنوك الدولية والمنظمات

الحديثة على المستوى الدولي التي أُنشِئت بغرض مناهضة الفساد وآلياته.

٢. الجدوى الحضارية والاجتماعية لمؤسسة الحسبة الرقابية: إن المنهج الغربي يقوم على أساس عولمة خصوصيته الحضارية ويسعى بموجب ذلك إلى تهميش النماذج الحضارية الأخرى بتحطيم قاعدتها الاقتصادية المادية في ظل منافسة احتكارية تكتلاتية غير متكافئة مع دول ضعيفة ومؤسسات اقتصادية أضعف، ولهذا فإن من مصلحة الإنسانية اليوم أن تشهد ظهور نماذج تنموية حضارية أخرى يكون فيها التعاون والتكامل بديلان للصراع والهيمنة اللذان يكرسان الأُحادية الحضارية.

فهناك ضرورة موضوعية لتنمية الجوانب المادية والمعنوية التي تبرز ملامح خصائص المنهج الإسلامي وصولا إلى عالم تتطور فيه النماذج المجتمعية بعاداتها وتقاليدها وأنواعها وأذواقها وأنماط حياتها فتتجسد روعة الحياة البشرية وتنوعها وتتجلى أناقتها الحضارية، وقوفا في وجه محاولات التنميط الأحادي الحالي الذي يهدف إلى عولمة القيم الغربية وعلمنه أيديولوجيتها وتديين نظرياتها وتعويم أنماط حياتها لخدمه حفنة من المضاربين والمرابين الذين يتحكمون في أسواق العالم ويستحوذون على ثرواته.

فمهمة مؤسسة الحسبة الرقابية هامة وضرورية في مجال ضبط السلوك الإنساني وتوجيهه بشكل يقلل من الانحرافات الاجتماعية ويبني نمطا حياتيا يدعم الجوانب التي تظهر خصوصية المجتمع وتساعد على نموه المضطرب في إطار المحيط الإقليمي والعالمي السائد، الأمر الذي يؤدي إلى تنامي الآثار الإيجابية الاجتماعية على الحياة الاقتصادية بصورة تعظم المنافع وتقلل من التكاليف الحالية التي يتحملها المجتمع في ظل الفراغ الرقابي الناتج عن تغييب مؤسسة الحسبة.

الخاتمة والنتائج

الحمد لله الذي تتم بنعمته الصالحات، والصلاة والسلام على الرحمة المهداة، ختاماً وبعد ما قدمته في بحثي هذا أحببت أن أُبين بعض النتائج التي خرجت بها:

١. الحِسبة وظيفة شرعية إسلامية وأول من مارسها هو رسول الله ﷺ، وأما الشبهة التي أطلقها المستشرقون بأن لها أصول عند اليونان، فإنها شبهة باطلة لاختلاف هذه الوظيفة في الشكل والجوهر عما كانت عليه عند اليونان.

٢. لابد أن يكون (المحتسب)- وهو من يمارس وظيفة الحسبة- متحلياً بصفات معينة أهمها (عاملاً بما يعلم، قاصداً بفعله مرضاة الله، لين القول، طلق الوجه، صابراً على ما يلاقي من الناس).

٣. إن من أهم وظائف المحتسب مجموعة أوامر منها (أداء الأمانات، الصدق في التعاملات... الخ) ومجموعة نواهي منها (النهي عن الغش، وعن العقود التي حرمها الله ورسوله ﷺ، سائر أنواع التدليس).

٤. إن من أهم أسباب الفساد (اتساع حرية التصرف للمسؤولين، وقلة المساءلة، والاستهانة بالقوانين، والتحولات الاقتصادية التي يشهدها العالم أجمع في ظل العولمة).

٥. إن للفساد الاقتصادي آثاراً كثيرة من أهمها (التأثير السلبي على اقتصاديات الدول، يخفض الفساد من حوافز الاستثمار، تكليفه القطاع العام مليارات الدولارات، إضافةً إلى أن الفساد يؤدي إلى تراجع أداء الأجهزة الحكومية).

٦. أن قيام مؤسسة الحسبة ضرورة ملحة لاستشراء ظاهرة الفساد، هذه الظاهرة التي صارت داءً ينخر أكبر الاقتصادات العالمية، والناظر في تاريخ الأمة الإسلامية يعلم كيف عملت الحسبة على القضاء على الفساد الاقتصادي بشكل عملي.

هوامش البحث

(١) صحيح البخاري لمحمد بن إسماعيل البخاري الجعفي (ت٢٥٦هـ)، دار السلام، الرياض، ط٢، ١٤١٩هـ، ص٩، حديث رقم ٣٨.

(٢) ينظر مادة (حَسَبَ) في لسان العرب لمحمد بن مكرم بن علي ابن منظور الأنصاري الأفريقي (ت٧١١هـ)، دار صادر، بيروت، ط٣، ١٤١٤هـ، ١/ ٣١٠، القاموس المحيط لمجد الدين أبو الطاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت٨١٧هـ)، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط٨، ٢٠٠٥م، ١/ ٧٤.

(٣) المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة (إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر ومحمد النجار)، دار الدعوة، القاهرة، ١/ ١٧١.

(٤) ينظر مادة (حَسَبَ) في لسان العرب ١/ ١٣٠، والقاموس المحيط ١/ ٧٤، والمعجم الوسيط ١/ ١٧١.

(٥) المصادر السابقة.

(٦) الطرق الحُكمية في السياسة الشرعية لمحمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين المعروف بابن قيم الجوزية (ت٧٥١هـ)، مكتبة دار البيان، ص٢٤٠.

(٧) مقدمة ابن خلدون لابن خلدون، تحقيق عبد السلام الشدادي، بيت العلوم والفنون والآداب، الدار البيضاء، ٢٠٠٥م.

(٨) الحسبة في الإسلام لأحمد مصطفى المراغي، الجزيرة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٥م، ط١، ص٥.

(٩) صحيح مسلم لمسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت٢٦١هـ)، دار السلام، الرياض، ط٢، ١٤٢١هـ، ص٥٨، حديث رقم ٢٨٤.

(١٠) دور الحسبة في حفظ المجتمعات وخطورة تركها، مقال مطول على شبكة الانترنت لمحمد سيد الحاج، منشور على موقع صيد الفوائد، ص٢.

(١١) الحسبة مفهوما، بحث علمي للطالبة منى الحربي وهي طالبة ماجستير في علم الاجتماع، ص٢.

(١٢) معالم القربة في أحكام الحسبة، تأليف محمّد بن محمّد بن أحمد القرشي المعروف بـ(ابن الأخوة)، عنى بنقله وتصحيحه روبين ليفي، مطبعة دار الفنون بكيمبرنج ١٩٣٨م، ص٨.

(١٣) البقرة: ٤٤.

(١٤) صحيح مسلم ص١١٣٣، حديث رقم ٦٦٠١.

(١٥) المستدرك على الصحيحين لأبي عبد الله الحاكم بن محمد بن عبد الله (ت٤٠٥هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩١م، ٤/ ٩٢، وقال الذهبي: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه.

(١٦) لم أقف على تخريج هذا الأثر ولكن ذكره ابن الجوزي في مناقب عمر بن الخطاب ﵁ ص١١٧ (طبعة دار ابن خلدون الإسكندرية).

(١٧) الحسبة في الإسلام أو (وظيفة الحكومة الإسلامية) لأحمد بن عبد الحليم المعروف بابن تيمية (ت٧٢٨هـ)، دار الكتب العلمية، لبنان، ص١٢- ١٣.

(١٨) بيع الغرر، وهو الخطر الذي لا يدرى أيكون أم لا، كبيع العبد الآبق، والطائر في الهواء. فهذا ناقص لا يتم البيع فيه أبدا، معجم مقاييس اللغة لأحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، أبو الحسين (ت٣٩٥هـ)، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٩٧٩م، ٤/ ٣٨١.

(١٩) حبل الحبلة نتاج النتاج وولد الجنين، مختار الصحاح لزين الدين محمد الرازي (ت٦٦٦هـ)، المحقق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٩٩م، ط٥، ١/ ٦٦.

(٢٠) الملامسة: لمس الرجل ثوب الآخر بيده، بالليل أو بالنهار، ولا يقلبه إلا بذلك، والمنابذة: أن ينبذ الرجل إلى الرجل ثوبه، وينبذ الآخر اليه ثوبه، ويكون بذلك بيعهما من غير نظر ولا تراضٍ. الموسوعة الفقهية الكويتية، ٩/ ١٤٠.

(٢١) النجش: أن تزايد في المبيع بثمن كثير لينظر إليك الناظر فيقع فيه، معجم مقاييس اللغة ٥/ ٣٩٤.

(٢٢) الحسبة لابن تيمية ص١٩.

(٢٣) الحسبة لابن تيمية ص٢٤، ٢٦.

(٢٤) عبقرية الإسلام في أصول الحكم لمنير العجلاني، دار النفائس، بيروت، ط٢، ١٩٨٨م، ص٣٤٣.

(٢٥) دلالة على شدة العقوبة.

(٢٦) نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، لشهاب الدين أحمد بن محمد المقري التلمساني (ت١٠٤١هـ)، ١/ ٢١٩.

(٢٧) لسان العرب لابن منظور، ٣/ ٣٣٥.

[٢٨] المفردات في غريب القرآن لأبي القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (ت٥٠٢هـ)، دار القلم، بيروت، ص٣٧٩.

[٢٩] تفسير التحرير والتنوير للشيخ محمد بن طاهر بن عاشور، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، ١٩٩٧م، ١/ ٢٨٤.

[٣٠] البقرة: ٢٠٥.

[٣١] البقرة: ١٨٨.

[٣٢] الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية لأبي نصر الجوهري الفارابي (ت٣٩٣هـ) تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط٤، ١٤٠٧هـ ٢/ ٥٢٤.

[٣٣] النظام الاقتصادي في الإسلام (مبادئه وأهدافه) لأحمد العسال وفتحي أحمد عبد الكريم، مكتبة وهبة، القاهرة، ط٣، ١٩٨٠م، ص١٥.

[٣٤] تقرير التنمية في العالم، ١٩٩٦م، ص١٢٤.

[٣٥] الفساد الاقتصادي (أنواعه، أسبابه، آثاره علاجه) بحث للدكتور عبد الله بن حاسن الجابري، طبعة تمهيدية، ص٣.

[٣٦] يُنظر تقرير عن التنمية في العالم ١٩٧٧م البنك الدولي، ص١٠٨- ١١٤، بتصرف.

[٣٧] السيارة ليكساس وشجرة الزيتون- محاولة لفهم العولمة لتوماس فريدمان، ترجمة ليلى زيدان، الدار الدولية للنشر والتوزيع، ٢٠٠١م، ط٢، ص٢٠٧- ٢١٣.

[٣٨] الفساد الاقتصادي للجابري، ص٥، بتصرف.

[٣٩] نقلاً عن الموقع الرسمي للمنظمة الدولية للأجهزة العُليا للرقابة والمحاسبة (Intosai) (http://www.intosai.org/ar/portal/about_us/un_intosai_seminars).

[٤٠] الفساد (ماهيته، صوره، آثاره العامة) بحث للأستاذ الملا ولد محمد عمر، موريتانيا ٢٠٠٩م، ص٧ بتصرف.

[٤١] شانغ جن وي Shang- Jin Wei استاذ مساعد للسياسة العامة في كلية كندي الحكومية في جامعة هارفارد، وباحث مساعد في معهد هارفارد للتنمية الدولية. قدم ورقة عمل إلى حلقة النزاهة في الحكم في آسيا التي نظمها برنامج الامم المتحدة للتنمية بالتعاون مع منظمة الشفافية الدولية فرع تايلند، وانعقدت في بانكوك خلال الفترة ٢٩ حزيران إلى ١ تموز عام ١٩٩٨م، وللمزيد يمكن الاطلاع على الموقع التالي:
www.worldbank.org/wbi/governance/pdf/wei.pdf

[٤٢] يُنظر الحسبة (دراسة أصولية تاريخية) للدكتور أحمد صبحي منصور، مركز المحروسة، مصر، ط١، ١٩٩٥، ص٥٥، الحسبة النظرية والعملية عند شيخ الإسلام ابن تيمية،

للدكتور ناجي بن حسن بن صالح حضيري، دار الفضيلة، السعودية، ط١، ١٤٢٥هـ، ص٧٥، أهمية الحسبة في النظام الإسلامي، لعبد الرحمن بن حسن البيتي، مكة المكرمة، ١٤٢٨هـ، ص١١٢.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

١. الإجراءات العملية الإسلامية لعلاج الفساد الاقتصادي، للدكتور محمد عبد الحليم عمر، ٢٠٠٠م.
٢. أهمية الحسبة في النظام الإسلامي، لعبد الرحمن بن حسن البيتي، مكة المكرمة، ١٤٢٨هـ.
٣. تفسير التحرير والتنوير، للشيخ محمد بن طاهر بن عاشور، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، ١٩٩٧م.
٤. تقرير التنمية في العالم، ١٩٩٦م.
٥. تقرير عن التنمية في العالم ١٩٧٧م البنك الدولي.
٦. ثلاث رسائل أندلسية في آداب الحِسبة والمحتسب، تحقيق: الأستاذ ليفي بروفنسال، المعهد العالمي الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة، ١٩٥٥م.
٧. الحسبة في الإسلام أو (وظيفة الحكومة الإسلامية)، لأحمد بن عبد الحليم المعروف بابن تيمية، دار الكتب العلمية، لبنان.
٨. الحسبة (دراسة أصولية تاريخية)، للدكتور أحمد صبحي منصور، مركز المحروسة، مصر، ط١، ١٩٩٥م.
٩. الحسبة في الإسلام، لأحمد مصطفى المراغي، الجزيرة للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٥م.
١٠. الحسبة النظرية والعملية عند شيخ الإسلام ابن تيمية، للدكتور ناجي بن حسن بن صالح حضيري، دار الفضيلة، السعودية، ط١، ١٤٢٥هـ.
١١. الحسبة ومفهوما، بحث علمي للطالبة منى الحربي وهي طالبة ماجستير في علم الاجتماع.
١٢. دور الحسبة في حفظ المجتمعات وخطورة تركها، مقال مطول على شبكة الانترنت لمحمد سيد الحاج، منشور على موقع صيد الفوائد.

١٣. السيارة ليكساس وشجرة الزيتون– محاولة لفهم العولمة، لتوماس فريدمان، ترجمة ليلى زيدان، الدار الدولية للنشر والتوزيع، ط٢، ٢٠٠١م.
١٤. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، لأبي نصر الجوهري الفارابي (ت٣٩٣هـ) تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم لملايين، بيروت، ط٤، ١٤٠٧هـ.
١٥. صحيح البخاري، لمحمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، دار السلام، الرياض، ط٢، ١٤١٩هـ.
١٦. صحيح مسلم، لمسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت٢٦١هـ)، دار السلام، الرياض، ط٢، ١٤٢١هـ.
١٧. الطرق الحُكمية في السياسة الشرعية، لمحمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين المعروف بابن قيم الجوزية (ت٧٥١هـ)، مكتبة دار البيان.
١٨. عبقرية الإسلام في أصول الحكم، لمنير العجلاني، دار النفائس، بيروت، ط٢، ١٩٨٨م.
١٩. الفساد الاقتصادي (أنواعه، أسبابه، آثاره علاجه)، بحث للدكتور عبد الله بن حاسن الجابري، طبعة تمهيدية.
٢٠. الفساد (ماهيته، صوره، آثاره العامة)، بحث للأستاذ الملا ولد محمد عمر، موريتانيا، ٢٠٠٩م.
٢١. القاموس المحيط، لمجد الدين أبو الطاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت٨١٧هـ)، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط٨، ٢٠٠٥م.
٢٢. لسان العرب، لمحمد بن مكرم بن علي ابن منظور الأنصاري الأفريقي (ت٧١١هـ)، دار صادر، بيروت، ط٣، ١٤١٤هـ.
٢٣. مختار الصحاح، لزين الدين محمد الرازي (ت٦٦٦هـ)، المحقق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، بيروت، ط٥، ١٩٩٩م.
٢٤. المستدرك على الصحيحين، لأبي عبد الله الحاكم بن محمد بن عبد الله (ت٤٠٥هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩١م.
٢٥. معالم القربة في أحكام الحسبة، محمّد بن محمّد بن أحمد القرشي المعروف بـ(ابن الأخوة)، عني بنقله وتصحيحه روبين ليفي، مطبعة دار الفنون، بكيمبرنج، ١٩٣٨م.

٢٦. المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة (إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر ومحمد النجار)، دار الدعوة، القاهرة.
٢٧. المفردات في غريب القرآن، لأبي القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (ت٥٠٢هـ)، دار القلم، بيروت.
٢٨. معجم مقاييس اللغة، لأحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، أبو الحسين (ت٣٩٥هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٩٧٩م.
٢٩. مقدمة ابن خلدون، لابن خلدون، تحقيق: عبد السلام الشدادي، بيت العلوم والفنون والآداب، الدار البيضاء، ٢٠٠٥م.
٣٠. مناقب عمر بن الخطاب ﷺ، لأبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد ابن الجوزي، دار ابن خلدون، الإسكندرية.
٣١. النظام الاقتصادي في الإسلام (مبادئه وأهدافه)، لأحمد العسال وفتحي أحمد عبد الكريم، مكتبة وهبة، القاهرة، ط٣، ١٩٨٠م.
٣٢. نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، لشهاب الدين أحمد بن محمد المقري التلمساني (ت١٠٤١هـ).

المواقع الالكترونية

١. الموقع العالمي للاقتصاد الإسلامي http://isegs.com/forum/index.php.
٢. موسوعة الاقتصاد والتمويل الإسلامي http://iefpedia.com/arab.
٣. موقع صيد الفوائد http://www.saaid.net.
٤. الموقع الرسمي للمنظمة الدولية للأجهزة العُليا للرقابة والمحاسبة (Intosai) http://www.intosai.org/ar/portal/about_us/un_intosai_seminars
٥. موقع طريق الإسلام http://www.islamweb.net/mainpage/index.php

الإصلاحات الاقتصادية والمالية للخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه

(٩٩- ١٠١هـ)

م.د. سوري ياسين حسين

كلية الشريعة/ قسم الفقه

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد واله الطيبين الطاهرين وصحبه أجمعين وبعد: إن غاية النظام الاقتصادي الوضعي هو تحقيق أكبر عائد ممكن عن طريق رفع وتائر الإنتاج المادي والتكنولوجي، متجاهلاً المقاييس والأهداف الانسانية والاجتماعية، الامر الذي ترتب عليه غياب مصلحة الفرد والجماعة فيما يتعلق بتوفير المأكل والملبس وماء الشرب.

لذلك فان أحد مقومات النظام الرأسمالي هو غياب دور الدولة في توفير حق التعلم والتعليم والعمل، وضرورة حماية دم الانسان وماله وعرضه. كما برزت مشكلة سوء توزيع الدخل- لا سيما في الدول المتقدمة صناعياً- مقترناً بضعف القدرة الشرائية للناس. ان اعتماد الحرية الفردية في التملك والتصرف في النظام الرأسمالي سبب العديد من المشاكل:

في مقدمتها سيطرة شهوة المال والسلطان على نفوس صانعي القرار، وسيادة روح الانانية عند اصحاب الأموال ولقد برهنت الاسس والمبادئ الاقتصادية الإسلامية على نجاحها في النهوض بالوقع الاقتصادي للدول لاسيما في مجال دور الدولة عبر التاريخ من خلال التجارب التي طبقها الخلفاء في الدولة الإسلامية.

ويعد الخليفة عمر بن عبد العزيز[1] رحمه الله واحداً من هؤلاء، لذلك فان دراسة الاصلاحات الاقتصادية والمالية في عصره تفيدنا في استجلاء الدروس للفكر الاقتصادي الإسلامي وتراثه، وما يجب ان يكون عليه الرجل الاول في الدولة، فالخليفة الراشد لم تكن تشغله فتنة المال والسلطة ولكنه الاجر العظيم والثواب، أي التعويض عن فتنة الدنيا بثواب الاخرة، وليس هذا يعني ان النظام الاقتصادي في الإسلام عدوًا للمال بل العكس هو الصحيح بدليل قوله تعالى ﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ ﴾[2].

فالمال نعمة أو وسيلة بيد الانسان خاضع لمشيئته يؤدي منه حق الله تعالى للناس، وضمن هذا السياق ينظر الإسلام إلى المال ويشرع له.

وقد قسمت بحثي هذا على ست مسائل وكما يأتي:

المسألة الاولى: اصلاحاته في مقدار الخراج.

المسألة الثانية: حكم شراء الأرض الخراجية.

المسألة الثالثة: تتعلق بحكم اجتماع العشر وهو زكاة الزروع والثمار مع فريضة خراج الارض.

المسألة الرابعة: عن مزارعة الأراضي التي استصفاها الإمام لبيت المال.

المسألة الخامسة: اصلاحاته في الجزية وانسانيته في اسقاطها أو تخفيفها.

المسألة السادسة: تتعلق بتدابيره في موضوع عشور التجارة ومقاديرها وكيفية تحصيلها، سائلا المولى ان ينفعنا بأماناتهم وعدلهم انه نعم المولى ونعم المجيب.

المسألة الأولى
إصلاحاته في مقدار الخراج

تكاد تجمع معظم الاقوال المروية عن عمرو بن ميمون وعامر الشعبي ومحمد بن عبيد الثقفي على ان الخليفة عمر بن الخطاب ﷺ وضع الخراج على الارض بحسب الطاقة وبمقدار (درهم وقفيز من طعام على جريب الزرع من الارض). وأرسل كلا من حذيفة بن اليمان وعثمان بن حنيف على تقدير خراج سواد العراق قائلا: }أخاف ان تكونا حملتما الارض ما لا تطيق؟ قالا: حملناها أمرًا هي له مطيقة، فقال: لأن سلمني الله لأدعن أرمال أهل العراق لا يحتجن إلى رجل بعدي أبداً{[٣].

وقد اختلف الفقهاء الأجلاء في جواز الزيادة على هذا المقدار الذي وضعه الخليفة عمر بن الخطاب ﷺ أو النقص منه على اربعة اقوال:

القول الاول: هو قول الخليفة عمر بن عبد العزيز بجواز النقص منه إذا عجز المزارعون عن التمام دون الزيادة عليه.

والى هذا القول ذهب الحسن بن صالح وأبو يوسف، على أن يكون النقص بأمر الإمام العادل[٤].

الاستدلال: يمكن الاستدلال على مذهب الخليفة عمر بن عبد العزيز بما ذكره ابن رجب الحنبلي: انه لو فتح أمام المستأثرين بالفيء أبواب زيادة الخراج لأدى ذلك إلى ضرر عظيم على المزارعين، كما أنه لا يجوز أن يستقصى في وضع الخراج غاية ما يحتمله، وليجعل فيه لأرباب الأرض بقية يجبرون بها النوائب والجوائح.

وقد حكي أن والي العراق الحجاج بن يوسف الثقفي كتب إلى الخليفة عبد الملك بن مروان يستأذنه في أخذ الفضل من أموال السواد، فمنعه من ذلك وكتب اليه موبخاً: }لا تكن على درهمك المأخوذ أحرص منك على درهمك المتروك، وأبق لهم لحوما يعقدون بها شحوما{[٥].

وعلى وفق هذا المنهج كتب الخليفة عمر بن عبد العزيز إلى عامله على الكوفة عبد الحميد بن عبد الرحمن باعتماد الإصلاحات الاتية:

١. ألا يأخذ من الخراب إلا ما يطيق، ولا من العامر الا وظيفة الخراج في رفق وتسكين لأرباب الارض[٦]. انصافا للمزارعين وتحفيزا لهم على زيادة الإنتاج الزراعي.
٢. ألا يأخذ خراجا من الاراضي غير الصالحة للزراعة قياسا على خراج الأراضي الصالحة[٧]. وهذا يدلل أن جباية الخراج قبل توليه الخلافة لم تكن بحسب طاقة وإنتاجية الارض، وإنما بشكل مطلق على الأراضي الخصبة وغير الخصبة.
٣. نهى عن أخذ الأموال التي كانت تؤخذ مع الخراج ظلماً وجوراً ومنها: ثمن الصحف أو دفاتر الخراج، وأجور الذين يحرسون السجون ويحملون الأخبار، وكذلك أجور المساحين والمختصين بضرب النقود من الصرافين، وأجور المخازن المحلية، وهذه كلها يجري تحميلها على مقدار الخراج المفروض دون وجه حق. كما ألغى نظام القبالة أو الكفالة في الخراج الذي اضطر الفلاحين إلى بيع دوابهم ومتاعهم لتسديد ما عليهم من خراج إلى متقبلي الخراج[٨]. ونهى عن قبول الهدايا التي أصبحت عرفاً قائما في العصر الاموي، وكان مقدار ما يجبى منها بحدود }عشرة ملايين درهم{[٩] وقيل }خمسين مليون درهم{[١٠].
٤. أمر بعزل الولاة الظالمين ومنهم والي مصر للخليفة سليمان بن عبد الملك }أسامة بن زيد التنوخي{[١١] وكتب إلى عامله على اليمن: }إنك كتبت إلي أنك وجدت أهل اليمن على ضريبة الخراج، مضروبة في أعناقهم كالجزية يؤدونها على كل حال أخصبوا أم أجدبوا، أحيوا أم ماتوا فسبحان الله رب العالمين، ثم سبحان الله رب العالمين، إذا أتاك كتابي هذا فدع ما تنكره من الباطل إلى ما تعرفه من الحق، وإن لم ترفع إلي إلا حفنة من ذرة{[١٢].

مناقشة وتحليل: ومن زاوية التحليل المالي تشير هذه الإصلاحات الاقتصادية إلى انخفاض في نسبة الوارد إلى ميزانية الدولة، لكن المتتبع للأحداث التاريخية، تجعله يلمس العكس وهو تحقيق زيادة كبيرة في المقدار المدفوع من الخراج، بسبب زيادة الإنتاج المرتبط بزيادة إنتاجية المزارع نفسه بسبب هذا المشروع الإصلاحي، والدليل ما ذكره المقدسي أن جباية سواد العراق وحده زاد إلى }مائة وأربعة وعشرين مليون درهم{[١٣]. وهو رقم لم تصل اليه مقادير الخراج في العصور السابقة له. زيادة على ذلك مسؤولية ما يترتب على الدولة الإسلامية من اعتبارات قيمية وأخلاقية خلافًا للأنظمة الوضعية التي تنظر إلى قوة اقتصادها ومكانتها من خلال النفع المادي والربح الفاحش حصراً.

القول الثاني: تجوز الزيادة عليهم دون النقص، وهي رواية عن الإمام احمد بن حنبل ونقل عنه }انه لا بأس من الزيادة عليهم إذا كانوا مطيقين لها{ مثلما قال عمر ﷺ.

الاستدلال: استدل الإمام أحمد بقول الخليفة عمر بن الخطاب ﷺ لكل من حذيفة بن اليمان وعثمان بن حنيف: }أخاف أن تكونا حملتما الأرض ما لا تطيق{. وهذا يعني أنه زاد عليهم ولم ينقص[١٤].

ويمكن الرد على ذلك: أن هذا التعليل هو خلاف لما روي عن الخليفة عمر بن الخطاب ﷺ من طريق محمد بن شهاب الزهري: أنه كان يضع الخراج بقدر الطاقة، إن احتاجوا خفف عنهم، وإن استغنوا زاد عليهم بقدر استغنائهم[١٥].

القول الثالث: ان الخراج يتقدر بما وضعه الخليفة عمر بن الخطاب ﷺ من غير زيادة أو نقص. وحكي هذا القول عن الإمام مالك والشافعي وفي رواية عن أحمد بن حنبل[١٦].

ووجه الدلالة عندهم: إن الخليفة عمر بن الخطاب ﷺ ضربه بمحضر من الصحابة، وعمل به الخلفاء الراشدون بعده فصار إجماعا لا يجوز نقضه أو تغيره[١٧].

الاستدلال: استدلوا فيما ذهبوا اليه بما يأتي:

١. بما روي عن خالد بن الوليد عن النبي ﷺ قال: }**لا تحل أموال المعاهدين الا بحقها**{[١٨].

واعترض عليه: أن ظاهر الحديث محمول على الأخذ بغير الحق، فأما الأخذ بحق فلا يدخل تحت هذا النهي[١٩].

٢. بما رواه الحسن بن صالح: أن الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام لم يغير شيئا مما صنعه أو وضعه الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه حين قدم الكوفة ويؤثر عنه قوله: }ما كنت لأحل عقدة شدها عمر{[٢٠].

واعترض عليه: برواية مصعب بن بريد الأنصاري: }أن الإمام عليًّا عليه السلام وضع الخراج على وجه يخالف ما وضعه الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه{[٢١].

القول الرابع: تجوز الزيادة عليه والنقص منه بحسب ما يرى الإمام المصلحة.

وحكي هذا عن سفيان الثوري واسحق ومحمد بن الحسن، والمشهورة عن الإمام أحمد بن حنبل قوله }كان عمر رضي الله عنه قد زاد عليهم وقال: ما أرى هذا يضر بهم{[٢٢].

ووجه الدلالة عندهم: أن الخليفة عمر بن الخطاب وضعه بحسب الطاقة كما في حديث عمرو بن ميمون السابق ذكره، وإذا كان وضعه بحسب الطاقة فذلك يختلف باختلاف الأزمان وأحوال المزارعين[٢٣].

الترجيح: القول الرابع هو الراجح عندنا للأسباب الاتية:

١. لجواز تغير مقدار الخراج بالاجتهاد نحو الزيادة أو النقص، لاختلاف المصالح باختلاف الأزمنة، وقد روي شعبة بن الحكم قال: }سمعت عمرو بن ميمون قال: دخل عثمان بن حنيف على عمر بن الخطاب رضي الله عنه فسمعته يقول: والله لئن زدت على كل جريب أرض درهماً وقفيزاً من طعام لا يضرهم ولا يجهدهم، قال نعم، قال الإمام أحمد وأبو عبيد: أصح شيء في الخراج عن عمر رضي الله عنه هذا الحديث{[٢٤].

٢. ان التغير مرتبط بمصلحة الدولة الإسلامية وما يراه الإمام مناسباً، وقد ورد أن الخلفاء في العصر العباسي نقلوا الخراج من مقدار معلوم على مساحة معلومة، إلى مقاسمة على الزرع، بسبب رخص الاسعار وخراب السواد وعدم إيفاء الغلات بخراجها. لأنهم رأوا ذلك أصلح للمسلمين. ونقل الخراج من المساحة إلى المقاسمة هو نوع من أنواع تغير الخراج بالزيادة مرة وبالنقص أخرى[٢٥]. والأصل في ذلك: أن على واضع الخراج أن يأخذ في الحسبان بعض العوامل منها:

أ. جودة الارض أو رداءتها مما يزيد أو ينقص من الريع.

ب. اختلاف أنواع الزرع، فمن الثمار ما يرتفع ثمنه ومنها ما ينخفض.

ج. ما يختص بالسقي والشرب والقرب والبعد من الاسواق وكلفة ذلك على المزارع[٢٦].

المسألة الثانية
حكم شراء الارض الخراجية

بعد أن استقر رأي الصحابة الكرام في زمن الخليفة عمر بن الخطاب ﷺ على حبس الارض فيئا لعموم المسلمين وضرب الخراج عليها بمقادير معلومة ليكون عدة لهم تناسلوا، اختلفوا في حكم شرائها من قبل المسلم، هل هي جائزه ام لا؟ على مذهبين:

المذهب الاول: الجواز. وهو مذهب الخليفة عمر بن عبد العزيز ورأيه الاول.

وقد رخص في شراء الارض الخراجية من الذمي بعض الصحابة والتابعين منهم عبدالله بن مسعود ومحمد بن سيرين، وجوز الإمام احمد بن حنبل الشراء بقدر الحاجة إلى القوت(٢٧).

واستدلوا فيما ذهبوا اليه بما يأتي:

١- بقوله تعالى ﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴿٢٩﴾﴾(٢٨). وهو استدلال الخليفة عمر ابن عبد العزيز؛ بأن الجزية المفروضة على الرؤوس في هذه الآية هي التي يترتب عليها الصغار، وليس الخراج المفروض على الأرض، وعلى هذا فلا صغار في الخراج ومن ثم لا حرج في شراء الأرض(٢٩).

٢- بشراء الحسن والحسين عليهما السلام من أرض الخراج، وهو مشهور عنهما، وكان ابن أبي ليلى لا يرى باساً بشرائها(٣٠).

ووجه الدلالة عندهم ما يأتي:

١- إن المجوزين للشراء قد تأولوا الرخصة بإقطاع الخليفة عثمان بن عفان ﷺ لبعض الصحابة من أرض السواد(٣١).

واعترض عليه: بأن هذا الإقطاع كان مما أصفاه الإمام لبيت المال من الأراضي العامرة التي لم يتعين مالكوها ولم يتميز مستحقوها، وكان منه إقطاع إجارة لا إقطاع تمليك(٣٢).

٢- انه لا بأس بالشراء عند اشتراط بقاء خراجها على البائع، وكان عبد الله بن مسعود قد اشترط على الذمي بقاء الخراج عليه تخلصاً من الصغار(٣٣).

واعترض عليه: بأنه تعليل وصف بالضعيف لأن عملية الشراء تعني انتقال الصغار من البائع الذمي إلى المشتري المسلم، لأنه من غير المعقول أن يبقى الصغار على البائع بعد بيعه الأرض(٣٤).

المذهب الثاني: الكراهة. وهو مذهب الإمام مالك والشافعي وأحمد بن حنبل وأبو عبيد، وهو الرأي الاخر للخليفة عمر بن عبد العزيز(٣٥). واستدلوا فيما ذهبوا إليه بما يأتي:

١- إن الخراج صغار أو ذل مفروض على أهل الذمة ولا يجوز أن يقر به المسلم، للحديث الذي رواه ابو الدرداء }**من نزع صغار كافر فوضعه في عنقه فقد ولى الإسلام ظهره**{(٣٦). وقول الخليفة عمر بن الخطاب ﷺ }ولا يقرن أحدكم بالصغار بعد إذ نجاه الله{(٣٧).

٢- أبطل الخليفة عمر بن الخطاب ﷺ شراء الصحابي عتبة بن فرقد لأرض على شط الفرات وأمره بردها على من اشتراها منه كونها فيئاً وملكا للمهاجرين والأنصار جميعا(٣٨).

وقد ورد النهي عن كثير من السلف منهم عبد الله بن معقل وإبراهيم النخعي والحسن بن صالح وورد عن مجاهد قوله }لا تشترها ولا تبعها{(٣٩).

ووجه الدلالة عندهم:

١- أنهم عدّوا أرض الخراج ملكا عاما للمسلمين فلا ينفرد بها احد دون الاخرين، لذلك فان المشتري سيدفع ثمنا إلى البائع دون استحقاق لأنه يبيع ما لا يملك(٤٠).

واعترض عليه: ان المشتري هنا يكون مستخلصا للأرض من البائع الذمي، وعدوا الشراء مجرد انتفاع بمنافع الارض وتصرّف بخيراتها، وان المشتري ليس مالكا مطلقا لرقبتها(٤١).

٢- ان مصدر الكراهة عند بعض الفقهاء هو ان الشراء يشغل المسلم بزراعة الارض ويصرفه عن الجهاد في سبيل الله(٤٢).

واعترض عليه: اذا كان الشراء يشغل عن الجهاد فلا فرق بين أرض الخراج وأرض العشر فكلها تشغل المزارع عن الجهاد(٤٣).

الراي الثاني للخليفة عمر بن عبد العزيز: عدل عن رأيه الأول في الجواز، ومنع شراء الارض الخراجية، كما وضع حدا فاصلا لمعاملات الشراء وهو سنة (١٠٠هـ)، إذ

أمضى معاملات الشراء التي سبقت هذه السنة لما تعلق بها من عقود ومواريث، ومنع الشراء بعدها، وسميت هذه السنة (بسنة المدة) وكتب كتابا: إن من اشترى بعد هذه السنة فأن بيعه مردود فتناهى الناس عن الشراء وذكر أبو عبيد ان الخليفة وجّه كتابا إلى عامله على الجزيرة ميمون بن مهران نصه }أما بعد فحل بين أهل الأرض وبين بيع ما في أيديهم، فأنهم إنما يبيعون فيء المسلمين{ بدليل قولته المشهورة }أما بعد فأني لا أعلم شيئا هو انفع لنائبة المسلمين ومادتهم من هذه الأرض التي جعلها الله فيئا لهم{[٤٤]. إذن سبب عدول الخليفة عن رأيه في الجواز هو ان الارض فيء، وهي لله والانبات نعمة منه تعالى.

الترجيح: نرجح ما ذهب إليه المجوزون لشراء الأرض الخراجية لما يأتي:

١- لما فيه من توسعه على المسلمين باستثمارهم الارض، وهم أحرص على استغلالها على الوجه الأكمل عندما تكون الأرض بحوزتهم، متصرفين في منافعها وخيراتها، على أن يقترن ذلك بدفع حق الناس من خراجها عند انتقالها من يد إلى أخرى بيعا أو شراء، ويمكن للدولة الإسلامية متمثلة بالإمام أن تنزع منهم الأرض إذا عجزوا عن استثمارها وإعطائها للقادرين منهم على ذلك.

٢- أنكر آخرون ان يكون الخراج جزيه بل هو عندهم أجره محضه مثل أجرة الأرض، لأن الجزية على الرؤوس، لذلك لا صغار في شرائها. ومما يدل على أن الخراج ليس جزيه أنه يستدام على الكافر بعد إسلامه، فلو كان جزيه لسقط بالإسلام فدل ذلك على أنه ليس جزية[٤٥].

المسألة الثالثة
حكم اجتماع الخراج والعشر

وكما اختلف الفقهاء في حكم شراء الأرض الخراجية، اختلفوا في حكم اجتماع خراجها مع العشر الذي هو زكاة المسلمين في زرعهم وثمارهم، عند انتقالها من يد الذمي إلى يد المسلم عن طريق الشراء، وفيها قولان:

القول الاول: الوجوب، وهو قول الخليفة عمر بن عبد العزيز لمن سبق له شراء أرض الخراج من المسلمين قبل سنة المدة التي حددها وهي سنة مائة للهجرة.

وإلى هذا القول ذهب كل من الإمام مالك والشافعي وأحمد بن حنبل وسفيان بن سعيد بوجوب أخذ الخراج مع العشر(٤٦).

واستدلوا فيما ذهبوا إليه بما يأتي:

١-أن الخليفة عمر بن الخطاب ﵁ والإمام علي بن أبي طالب ﵇ لم يطرحا الخراج عمن أسلم ولم يذكرا العشر بطرح؛ لأن العشر زكاة على كل مسلم.

ووجه الدلالة: هو أن الخراج أصل مفروض على الأرض من قبل أن تنتقل إلى المسلم، والعشر هو زكاة المسلم في زرعه(٤٧).

٢-أن الخراج على من هو عليه حكمه حكم الديون واجب في الذمة لأجل الارض، فهو موضوع على رقبتها كما توضع الجزية على رقاب الذميين. وهذا هو قول أكثر العلماء ومنهم أبن أبي ليلى وابن المبارك والاوزاعي وسفيان الثوري قالوا: بوجوب اجتماع الخراج والعشر.

ووجه الدلالة: أن الخراج أجرة الارض واجبة في الذمة، والعشر هو زكاة واجبة في الزرع، كما لو قام شخص بشراء أرض مقابل ثمن في ذمته وقام بزرعها، فاجتمع عليها ثمن الأرض وزكاة الزرع(٤٨).

٣-استدل الخليفة عمر بن عبد العزيز على وجوب اجتماعهما باختلاف سبب كل منهما فقد روى أبو عبيد عن عمرو بن ميمون قال }سألت عمر بن عبد العزيز عن المسلم تكون له أرض خراج فقال: خذ الخراج من هاهنا- وأشار بيده إلى الارض- وخذ الزكاة من هاهنا- وأشار بيده إلى الزرع{ وهذا يعني أن سبب الخراج هو الأرض، وسبب العشر

هو الزرع. وفي رواية أخرى أنه قال }الخراج على الأرض وفي الحب الزكاة. قال عمرو: ثم سألته مره أخرى فقال مثل ذلك{(٤٩).

وفي ذلك كتب الخليفة إلى عماله فيمن كانت بيده أرض من أرض الخراج قبل سنة مائه هجرية أن يأخذ منه زكاة ما بقي بعد دفع خراج الأرض(٥٠).

وبهذه الطريقة حافظ الخليفة عمر بن عبد العزيز على المورد الرئيس لميزانية الدولة: وهو الخراج: ليكون مصروفا في أعطيات الناس وأرزاق الذرية، زيادة على مورد العشر المصروف في الأصناف الثمانية.

القول الثاني: الكراهة. وهو قول بعض العلماء وعلى رأسهم عبد الله بن عباس ﷺ الذي كره اجتماع فريضة العشر مع وظيفة الخراج فقال }لا أحب أن يجتمع على المسلم صدقة المسلم وجزية الكافر{ أما الليث بن سعد فلم ير العشر واجبا مع أداء الخراج، مع أنه كان يخرج العشر من أرضه تحوطا. وكذلك هو مذهب أبي حنيفة وطائفة من الكوفيين أنه: لا عشر مع الخراج(٥١).

واستدلوا فيما ذهبوا اليه بما يأتي:

١- بحديث مرفوع من رواية يحيى بن عنبسة عن أبي حنيفة أوصله إلى النبي ﷺ أنه قال }**لا يجتمع على المسلم خراج وعشر**{(٥٢).

واعترض عليه: قال بن حبان }ليس هذا من حديث الرسول ﷺ وذكره ابن الجوزي في الموضوعات{، وقال البيهقي }هو حديث باطل ويحيى هذا متهم بالوضع{(٥٣).

٢- لم يشترط الخليفة عمر بن الخطاب ﷺ ولا الإمام علي بن أبي طالب ﷺ العشر على الذين أسلموا من الدهاقين.

ووجه الدلالة: أن الخراج وجب في أرض فتحت عنوة، والعشر في أرض أسلم أهلها طوعا، والوضعان لا يجتمعان في أرض واحدة. ولذلك فإن سبب الحقَّين- الخراج والعشر- هو سبب واحد وهي: الأرض النامية.

ويمكن الرد على ذلك: أن هؤلاء الذين أسلموا من الدهاقين كانوا قد طلبوا طرح الخراج عنهم والبقاء على العشر وحده، فلم يفعل الخليفة عمر بن الخطاب ﷺ ولا الإمام علي ﷺ، لم يطرحا الخراج عمن أسلم ولم يذكرا العشر بطرح(٥٤).

الترجيح: نرجح ما ذهب اليه أصحاب القول الأول بالوجوب لأنه مما يفرّق بين العشر والخراج ويوضح انهما حقان اثنان هو: أن مصرف الخراج غير مصرف العشر، فالخراج مصروف في أعطية المقاتلة وأرزاق الذرية، والعشر هو صدقة أو زكاة مصروفة في الاصناف التي حددتها آيات الصدقات.

كما أن القبول بطرح الخراج عمن أسلم يعني حصول تغيير في شكل ملكية الأرض الزراعية من خراجية إلى عشرية– يعني من أرض يدفع عنها الخراج إلى أرض يدفع عنها العشر– وهذا يعني قلة نسبة الوارد من استغلال الأرض، لأن نسبة العشر هي أقل من نسبة الخراج، وهذا فيه ضرر على ميزانية الدولة الإسلامية، وفيه ضرر على الفقراء وتعطيلا لحقهم لأن الخراج مصروف في مصالح المسلمين العامة[٥٥]. ومن هنا كان للخليفة عمر بن عبد العزيز رأيا صريحا بضرورة اجتماع الحقّين في الأرض الواحدة على المسلم، دعما للميزانية وإنصافا للفقراء.

المسألة الرابعة
مزارعة[٥٦] اراضي الصوافي[٥٧]

أمر الخليفة عمر بن عبد العزيز دفع هذه الأراضي مزارعة مع الفلاحين بالثلث، فان لم تزرع فبالنصف، وإذا لم تزرع فقد أمر إعطائها بالعشر، فإن لم يوجد من يأخذها فقد أمر عماله بالإنفاق عليها ولا تبور[٥٨].

وفي مشروعية المزارعة من عدمها مذهبين:

المذهب الاول: جواز هذا النوع من المعاملة على الأرض، وهو مذهب الخليفة عمر بن عبد العزيز ومروي عن الخلفاء الراشدين، وجمع من الصحابة والتابعين، وإليه ذهب الإمام أحمد وأبو يوسف وابن حزم والإمامية.

واستدلوا على صحة المزارعة بما يأتي:

١– روى ابن عمر }أن النبي ﷺ عامل خيبر بشطر ما يخرج منها من ثمر أو زرع{[٥٩].

٢– بما رواه البخاري تعليقاً عن الإمام محمد الباقر قال }ما بالمدينة أهل بيت هجرة إلا يزرعون على الثلث والربع، وزارع علي وسعد بن مالك وعبد الله بن مسعود وعمر بن عبد العزيز ...{[٦٠].

٣- بفعل الخليفة عمر بن الخطاب ﷺ فقد عامل الناس بدفع أراضي الصافية مقاسمة على الثلث أو الثلثين في اليمن، كما أصفى عشرة أصناف من أراضي السواد واستغلها لبيت المال[٦١].

اعترض على صحة المزارعة: بكثير من الأحاديث في النهي عنها، وصرحت بمنحها إلى الغير ليزرعها ويستثمرها بدون مقابل، منها حديث ثابت بن الضحاك }ان رسول الله ﷺ نهى عن المزارعة وأمر بالمؤاجرة{[٦٢].

المذهب الثاني: هو عدم مشروعية المزارعة، وهو مذهب أبي حنيفة وبعض الزيدية[٦٣].

واستدلوا على النهي عنها بما يأتي:

١- بحديث رافع بن خديج قال }نهانا رسول الله ﷺ عن أمر كان لنا نافعاً، وطواعية الله ورسوله أنفع لنا، نهانا ان نحاقل الأرض، نكريها على الثلث والربع والطعام المسمى...{[٦٤].

٢- بحديث ثابت بن الضحاك }ان رسول الله ﷺ نهى عن الزارعة وأمر بالمؤاجرة{[٦٥].

واعترض عليه: بمعاملة الرسول ﷺ لأهل خيبر على شطر ما يخرج من الأرض، قال النووي: }انه لا تقبل دعوى كون المزارعة إنما جازت تبعا للمساقاة بل جازت مستقلة{[٦٦].

الترجيح: نرجح ما ذهب اليه أصحاب المذهب الأول وهو الجواز لما يأتي:

١- كون النهي الوارد عن المزارعة لم يكن المقصود منه التحريم وإنما حث الصحابة على التعاون وإشاعة روح المحبة، عن طريق منح الأرض الزائدة عن حاجة المسلم إلى أخيه المسلم ليستفيد منها. ويمكن حمل هذا النهي أنه منسوخ بفعل النبي ﷺ مع أهل خيبر وبفعل الخلفاء الراشدين وبقية الصحابة والتابعين.

٢- إن معاملة الرسول ﷺ لأهل خيبر دليل قطعي على أن من حق الدولة أن تمتلك الأرض التي آلت اليها بحق الفتح، وان تستثمرها مقابل شطر ما يخرج منها، كما يفهم هذا من كتاب الخليفة عمر بن عبد العزيز }أنظروا ما قبلكم من أرض الصافية فأعطوها بالمزارعة{[٦٧]، حتى ولو أنفقوا عليها من بيت المال بهدف استغلالها

وتشغيل العاطلين عن العمل، زيادة على تحقيق الأمن الغذائي للدولة الإسلامية وزيادة العائد إلى ميزانيتها.

٣- زيادة على ما ذكر فان من أسباب النهي الوارد عن المزارعة من قبل بعض العلماء الأجلاء- والله اعلم- هو ربط العائد من الإنتاج الزراعي، بجزء من الأرض، والصحيح هو أن يكون العائد مشاعاً على مساحة الأرض كلها. كذلك ان يكون المقدار المتفق عليه بين الطرفين من العائد معلوم القدر ولا جهالة فيه مثل الربع أو الثلث أو النصف، بدليل قول رافع بن خديج }كنا نكري الأرض على ان لنا هذه ولهم هذه، فربما أخرجت هذه ولم تخرج هذه، فنهانا عن ذلك{(٦٨).

المسألة الخامسة
إصلاحاته في الجزية(٦٩)

لم نجد زيادة تذكر في إيراد الجزية في زمن الخليفة عمر بن عبد العزيز؛ لأنه عمل على نقصانها أو تخفيفها أو إسقاطها عمن اسلم، لأن المبادئ والقيم التي آمن بها تتجاوز حدود النظرة إلى المال، وإن المال بحد ذاته وسيلة لتحقيق غاية وليس غاية في حد ذاته.

ويمكن مناقشة إصلاحات الخليفة عمر بن عبد العزيز من خلال المحورين الآتيين:

المحور الاول: أسقاط الجزية عمن اسلم: ترتب على إسلام أهل الذمة في العصر الأموي أثر مالي سلبي من وجهة نظر بعض الأمراء ومتقبلو الخراج يتمثل بإعفاء من أسلم من الجزية وهذا يعني قلة الوارد إلى بيت المال وكانت تمثل مشكلة مالية لاسيما في زمن والي العراق الحجاج بن يوسف الثقفي، إذ تولى الدهاقين ونبلاء الفرس جبايتها وأخذها ممن أسلم تعمدا، فكانوا يعفون الأغنياء المتنفذين ويأخذونها من الفقراء الذين لا حول لهم ولا قوة من أبناء جلدتهم الذين دخلوا الإسلام حديثاً، وتشير الحقائق التاريخية في أقليم خراسان- على سبيل المثال- أن ثلاثين الف مسلم لا يزالون يدفعون الجزية وأن ثمانين الفا من المشركين المجوس معفوين منها.

وعندما آل أمر الخلافة إلى الخليفة عمر بن عبد العزيز كانت الازمة المالية على اشدها فأبدى جهداً متميزاً وبعد نظر ومرونة سياسية إذ توصل إلى حل يحفظ حقوق بيت المال ويراعي مبادئ الإسلام وفئات المجتمع وعدّ الجزية فريضة يدفعها غير المسلم وترفع عنه بعد إسلامه(٧٠). فكان من إجراءاته:

١- أنه كتب إلى عدي بن أرطأة واليه على البصرة أما بعد: }فإن الله سبحانه وتعالى أمر أن تؤخذ الجزية ممن رغب عن الإسلام واختار الكفر عتياً وخسراناً مبيناً{(٧١). مستدلاً بحديث ابن عباس ﷺ مرفوعا }**ليس على المسلم جزية**{(٧٢).

٢- عندما كتب إليه واليه على مصر حيان بن شريح بأن دخول أهل الذمة في الإسلام قد اضر بمقدار الجزية الواردة إلى بيت المال حتى تلفت، كتب له الخليفة مؤدباً ومعلماً: }أن قبح الله رأيك فأن الله أنما بعث محمداً هادياً ولم يبعثه جابياً{(٧٣). مستشعراً وصية الرسول ﷺ فيما رواه الزهري عن مالك }**إذا افتتحتم مصر فاستوصوا بالقبط خيراً فأن لهم ذمة ورحماً**{(٧٤).

المحور الثاني: إجراءاته في تخفيف الجزية: ومن تدابيره في انقاص أو تخفيض الجزية عن الذميين:

١-انه أمر عامله على البصرة ان يضع الجزية عمن اطاق حملها قائلا له }وأنظر من قبلك من أهل الذمة من كبرت سنه وضعفت قوته وولت عنه المكاسب، فأجر عليه من بيت المال ما يصلحه{. مستدلا بفعل الخليفة عمر بن الخطاب ﷺ قائلا: }انه بلغني ان أمير المؤمنين عمر مر بشيخ من أهل الذمة يسأل على أبواب الناس فقال: ما أنصفناك ان كنا اخذنا منك الجزية في شيبتك ثم ضيعناك في كبرك{(٧٥).

٢-وجه بحط الجزية المفروضة زيادة على أهل مدينة قبرص والتي فرضت في زمن الخليفة عبد الملك بن مروان من ثمانية آلاف إلى سبعة آلاف دينار(٧٦).

٣-وقد عمل بفعل الرسول ﷺ فيما يتعلق بجزية أهل مدينة نجران في اليمن وكانوا أهل ذمه، فإن اصل الصلح بينهم وبين الرسول ﷺ كان على الفي حله، على أن يقبل منهم ما أعطوه من سلاح أو خيل أو متاع أو عروض قصاصاً أو عوضاً من الحلل(٧٧).

وفي زمن الخليفة عمر بن الخطاب ﷺ أصابوا الربا فخافهم على الإسلام واجلاهم إلى نجرانية الكوفة، فلما استخلف الخليفة عثمان بن عفان ﷺ سألوه ان يحط عنهم منها

فأمر عامله على الكوفة الوليد بن عقبه فأسقط عنهم من جزيتهم مائتي حله لوجه الله تعالى وأوصى بهم كونهم أهل ذمة.

ولما كانت أيام الخليفة معاوية بن أبي سفيان أو يزيد بن معاوية شكوا اليه موت من مات أو إسلام من أسلم منهم وأحضروا له كتاب الخليفة عثمان بن عفان ﷺ فوضع عنهم مائتي حله اخرى، فلما ولي الحجاج بن يوسف الثقفي العراق وخرج عليه عبد الرحمن بن الأشعث اتهمهم بموالاته فردهم إلى الف وثمانمائة حلة، وبقوا على هذا الحال إلى أيام الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز، فشكوا اليه ظلم الحجاج وإلحاح الأعراب فرأى ان اصل الصلح بينهم وبين الرسول ﷺ انما هو جزية على الرؤوس وليس على الارض، وان مقدارها يسقط باعتناق الإسلام وبموت من مات منهم، وامر بأجراء احصاء دقيق عليهم، وبعد المسح قرر اسقاط جزية الميت والمسلم منهم، فألزمهم جزية مقدارها مائتي حله فقط وهي تعادل ثمانية آلاف درهم[٧٨]. مستدلا بالآثار الواردة عن الرسول ﷺ ومنها:

١- انه لما ولى عبدالله بن الارقم على جزية أهل الذمة ناداه قائلا }**ألا من ظلم معاهدا أو كلفه فوق طاقته فأنا حجيجه يوم القيامة**{[٧٩].

٢- ورد عن هشام بن حزام انه مر على قوم يعذبون في الجزية في فلسطين فقال هشام سمعت رسول الله ﷺ يقول: }**ان الله يعذب يوم القيامة الذين يعذبون الناس في الدنيا**{[٨٠].

وهذا هو عين العدل والانصاف في إسقاط الجزية عمن أسلم أو تخفيفها عن أهل الذمة في تدابير الخليفة عمر بن عبد العزيز كما يفهم من جوابه إلى واليه على البصرة قائلا له }فهمت كتابك والله لوددت أن الناس كلهم أسلموا حتى نكون أنا وأنت حراثين نأكل من كسب ايدينا{[٨١].

مناقشة وتحليل: قد يعتقد من وجهة نظر اقتصادية معاصرة أن إجراء الخليفة بإسقاط أو تخفيف الجزية قد ينعكس سلبا على الحجم الكلي للإيرادات المستحصلة، لكن الذي حصل هو غير ذلك، إذ ازداد عدد الداخلين في الإسلام بسبب هذه الإصلاحات، وازداد معهم حجم الإنتاج، كما ارتفعت إنتاجية الفرد للإحساس بالأمن والشعور بالطمأنينة والعدل. الأمر الذي أدى إلى زيادة الخراج المصروف في مصالح المسلمين، وكثرت الصدقات المدفوعة من قبل أهل الذمة الذين دخلوا الإسلام، والمصروفة إلى الفقراء وغيرهم.

اقترن ذلك بصدور أمر من الخليفة برد الأموال المغتصبة والمصادرة إلى الصحابة، أو إلى بيت المال إذا كانت تقع ضمن الأملاك العامة[٨٢].

وهذه الأموال المتجمعة في الميزانية مكنت الدولة الإسلامية متمثلة بشخص الخليفة عمر بن عبد العزيز من القيام بإصلاحات اقتصادية متعددة منها:

١-تحقيق مبدأ الكفاية الاقتصادية لكل واحد، ابتداء من توفير السكن للرجل والخادم والفرس وحتى الأثاث في بيته، ولم ينس المودعين في السجون من الرجال والنساء فقرر لهم كسوتهم صيفا وشتاء[٨٣].

٢-تحقيق مبدأ التوازن الاقتصادي أو التقارب في مستويات المعيشة بين فئات المجتمع. وقد روي عن مروان بن شجاع أنه قال }أثبتني عمر بن عبد العزيز وأنا فطيم في عشرة دنانير{[٨٤]. كيف لا وقد انتقد سياسة الخليفة الأموي سليمان بن عبد الملك قائلا له }لقد رأيتك زدت أهل الغنى وتركت أهل الفقر بفقرهم{[٨٥].

المسألة السادسة
عشور التجارة[٨٦]

ومن اجراءات الخليفة عمر بن عبد العزيز الاقتصادية الخاصة بالعشور:

اولا- الدعوة إلى حرية التجارة: دعا الخليفة عمر بن عبد العزيز إلى حرية التجارة وحرية الكسب في البر والبحر وان لا يمنع الناس ولا يحبسون وان لا يحال بين الناس ومعاشهم[٨٧].

مستدلا: بقوله تعالى ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِى سَخَّرَ لَكُمُ ٱلْبَحْرَ لِتَجْرِىَ ٱلْفُلْكُ فِيهِ بِأَمْرِهِۦ وَلِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿١٢﴾ ﴾[٨٨].

وبناءً على هذه الدعوة فقد تم اطلاق الجسور والمعابر للسابلة يسيرون عليها دون ان تفرض عليهم فريضة[٨٩]، والغى أسلوب العنف في تحصيل مستحقات الدولة المالية على التجار مما سهل التبادل التجاري وتنمية التجارة[٩٠]، وكذلك جعل استراحات على طريق التجارات مع بلاد المشرق[٩١]، كما طالب الولاة أن يتعهدوا دواب التجار والمسافرين ولمن انقطع به الطريق ويعطوا من المال ما يكفيهم الوصول إلى بلدهم، كما منع العطاء عن التجار حتى تكون التجارة مصدر رزقهم الوحيد فيهتموا وينشطوا أكثر في ميدانها[٩٢].

ثانيا- تحصيل العشور: وفي تحصيله لهذا المورد فقد كان يأخذ من الذمي نصف العشر مقابل توفير الأمن له واستفادته من مرافق الدولة الإسلامية عند انتقاله في تجارته من بلد إلى آخر، وهذا ما يعرف في الاقتصاد الحديث بمبدأ **(الجباية بالحماية)**(٩٣).

وأخذ من الحربي العشر كاملا من باب المعاملة بالمثل استدلالاً بفعل الخليفة عمر بن الخطاب ﷺ في رواية عاصم أن أبا موسى الأشعري كتب إليه }أن تجارا من قبلنا من المسلمين يأتون أرض الحرب فيأخذون منهم العشر قال له: فخذ أنت منهم كما يأخذون من المسلمين؟(٩٤).

وأمر ان يؤخذ من المسلمين ربع العشر فقط وهي الزكاة على فرضها؛ لأن المسلمين لا يعشرون، بدليل حديث الرسول ﷺ }**ليس على المسلمين عشور أنما العشور على اليهود والنصارى**؟(٩٥).

وقد كان موقف الخليفة رحمه الله حازما في جباية هذه الفريضة، فقد أمر بالرفق وأن تؤخذ بحقها دون وكس أو شطط بسبب ما تنامى إلى سمعه قبل خلافته انتشار ما يسمى بالمحطات التجارية، وهي على شكل سلاسل أو حبل يمد على عرض النهر وتؤصر أو تحبس به السفن لأخذ العشور منها(٩٦). ولهذا سمى المكس الذي كان يؤخذ من التجار دون وجه حق بالبخس الذي قال تعالى عنه }ولا تبخسوا الناس اشياءهم ولا تعثوا في الأرض مفسدين؟(٩٧)، وأمر عامله عبد الله بن عوف }أن أركب إلى البيت الذي برفح الذي يقال له المكس ثم أحمله إلى البور فانسفه نسفا؟. ولم يعترض الخليفة رحمه الله في تحصيل هذه الفريضة على ما يؤخذ منها بوجه حق فقد كتب إلى عامله عدي بن أرطاه انه }من جاءك بالصدقة فاقبلها منه ومن لم يأتك بها فالله حسيبه؟(٩٨).

وشدد على ضرورة أن تكتب لدافعي العشور وثيقة براءة مؤرخة إلى الحول القادم(٩٩). تعزيزا للثقة ومنعا لتكرار جبايتها.

ثالثا- تعشير السلع المحرمة: لم يقبل الخليفة عمر بن عبد العزيز تعشير السلع المحرمة فقد كتب إلى واليه على البصرة جوابا على استفساره }انك كتبت الي تذكر من عشور الخمرة اربعة الاف درهم، وإن الخمرة لا يعشرها مسلم ولا يشتريها ولا يبيعها، فأمر برد المبلغ إلى صاحبه، فردها وقال: استغفر الله اني لا اعلم؟(١٠٠).

الاستدلال: استدل الخليفة عمر بن عبد العزيز على عدم تعشير الخمرة بحديث الرسول ﷺ }**إن الله إذا حرم شيئا حرم ثمنه**{[١٠١].

مناقشة وتحليل: تعد التجارة قطاعا اقتصاديا هاما إلى جانب قطاع الزراعة في حينها، وقد أسهمت إيرادات العشور المستحصلة لتحقيق فائض تجاري في ميزانية الدولة الإسلامية، إلى جانب تحقيق العدالة في فرض مقاديرها على المال المعد للتجارة حصرا، ومنع تكرارها على المسلم والحربي والذمي.

كما ساعدت الحرية التي منحت للتجار على رواج واتساع الأسواق الإسلامية، عبر توفير السلع المتنوعة وتصدير الفائض منها، وتطوير الصناعات المحلية، مع تحقيق الميزات النسبية للدولة من خلال المبادلات التجارية مع الأقاليم الاخرى. كما أدت حرية التجارة إلى منع الاحتكار أو تحجيمه، والذي ينمو ويترعرع في ظل تقييد هذه الحرية، مع عدم إهمال فكرة أن نمو وتطور التجارة في العصر الاموي كان يشير إلى قوة وهيبة الدولة؛ لأنها السبب في تحقيق الفائض من العملات الصعبة الدنانير الذهبية والدراهم الفضية في وقتها[١٠٢].

الخاتمة

وتتلخص بما يأتي:

١. فيما يتعلق بمقدار الخراج المفروض على أهل الأرض فان الخليفة عمر بن عبد العزيز نهج نهجا إنسانياً رحيما بجواز النقص، إذا عجز أهل الارض عن التمام دون الزيادة، بسبب ما تنامى إلى سمعه من جور وظلم بحق المزارعين، مارسه بعض الولاة ومتقبلو الخراج وعمالهم قبل خلافته، لذلك أراد سد الأبواب المؤدية إلى الظلم والاستغلال فكتب رسالته المشهورة في تنظيم الخراج وجبايته إلى الولاة بموجب هذا النهج السليم.

٢. اما عن حكم شراء الأرض الخراجية فقد كان من التابعين المجوزين لشراء الأرض ولم ير صغارا أو ذلا في شرائها، وإنما الصغار يترتب على الجزية، ولكنه رجع عن رأيه هذا بعد ان توفرت القناعة عنده بأن الأرض هي المصدر الرئيس للناتج الصافي وهي أصل الموارد– متمثلا بالخراج– وأن بيعها إلى المسلم يعني تحويل أصلها من خراجية

إلى عشرية، مما يؤثر سلبا على الوارد إلى بيت المال باعتبار ان نسبة العشر هي أقل بكثير من نسبة الخراج.

٣. وعندما تولى الخلافة، كانت مشكلة كراهة اجتماع عشر الزروع والثمار مع الخراج أو وجوبه قد استشرت بين المسلمين، واصبحت من المشاكل المثيرة للجدل بين من هو كاره لها وموجب، فعلى رأي من رأى ان الخراج فيء عام للمسلمين وانه صغار لا ينبغي الدخول فيه كره اجتماع خراج الأرض مع زكاة العشر على المسلم تنزيها له، وعلى مذهب من رأى ان كل من الخراج والعشر حقان مختلفان الأول يتعلق بالأرض والثاني يتعلق بالزرع لم ير باسا باجتماع كل منهما على المسلم وهو مذهب الخليفة عمر بن عبد العزيز.

٤. وعن مزارعة أراضي الصوافي فان النهج الاقتصادي للخليفة عمر بن عبد العزيز انه امر بدفعها مزارعة مع أهل الارض. وكتب إلى عماله بذلك، مسترشدا بإجراءات الخليفة عمر بن الخطاب ﷺ في اليمن والعراق، وكان قد دفعها مقاسمة على الثلث أو الثلثين بحسب الكلفة، وقد بينا الرأي الراجح في مشروعية المزارعة وأهميتها اقتصاديا في دعم موارد الدولة الإسلامية وللمزارع نفسه.

٥. اما عن اصلاحاته في تخفيف أو إسقاط الجزية فقد اعتمد على ثوابت من السنة، وفي مقدمتها فعل الرسول ﷺ والخليفة عمر بن الخطاب ﷺ. ومن أهم إجراءاته انه عمل على إسقاطها عمن أسلم ومن مات، وخففها عن أهل الذمة مستدلا بأقوال وردت عن الرسول ﷺ توصي بإنصاف ورعاية أهل الذمة لانهم أهل عهد مع المسلمين.

٦. من اصلاحاته في تحصيل فريضة العشور، فانه دعا إلى حرية الكسب المشروع والتجارة، ووجه إلى اتباع الرفق واللين في جبايتها، ونهى عن إجراءات سابقة كانت الدولة تنتهجها من زيادة أو تكرار، كما نهى عن تعشير السلع المحرمة مستدلا بحديث الرسول ﷺ }**ان الله إذا حرم شيئا حرم ثمنه**{.

هوامش البحث

[١] هو عمر بن عبد العزيز بن مروان ابن الحكم الاموي المدني ثم الدمشقي أمير المؤمنين والامام العادل روى عن انس، وصلى انس خلفه وقال ما رأيت احد اشبه صلاة برسول

الله ﷺ من هذا الفتى قال ابن سعد: كان ثقة مأمونا، وكان إمام عدل، مات يوم الجمعة لعشر بقين من رجب سنة احدى ومائه. ينظر: طبقات الحفاظ للسيوطي ص٤٦، شذرات الذهب للحنبلي ١/١١٩.

(٢) سورة الاعراف: الآية ٣٢.

(٣) ينظر: الخراج لأبي يوسف ص٣٧، الخراج لابن آدم ص٧٤، الأموال لأبي عبيد ص٩٨، الاحكام السلطانية والولايات الدينية للماوردي ص١٩٦، فتح الباري لابن حجر ٧/٥٩-٦٠.

(٤) ينظر: الخراج لأبي يوسف ص٨٦، فتح القدير للسيواسي ٦/٣٨.

(٥) ينظر: الاحكام السلطانية للماوردي ص١٧٠، الاستخراج لابن رجب ص٣٦١.

(٦) ينظر: الخراج لأبي يوسف ص٨٦، الأموال لأبي عبيد ص٦٤، الاستخراج لابن رجب ص٣٥٥.

(٧) فقه الملوك للرجبي ١/٥٧٨.

(٨) ينظر: فقه الملوك للرجبي ١/٥٨٢، الضرائب في السواد للدوري ص٥٧.

(٩) الوزراء والكتاب للجهشياري ص٢٤.

(١٠) ادب الكتاب للصولي ص١٢.

(١١) الخطط للمقريزي ص٨٤.

(١٢) سيرة عمر بن عبد العزيز لابن عبد الحكم ص١٢٦، الكامل في التاريخ لابن الاثير ٤/١٦٦، الخراج لضياء الدين الريس ص٢٢٩.

(١٣) ينظر: احسن التقاسيم في معرفة الاقاليم للمقدسي ص١٣٣.

(١٤) ينظر: الاحكام السلطانية لأبي يعلى ص١٦٥، الاستخراج لابن رجب ص٣٥٤.

(١٥) ينظر: الخراج لأبي يوسف ص٣٩-٤٠، الخراج لأبن آدم ص٧٢، الاحكام السلطانية لأبي يعلى ص١٦٥، المحرر في الفقه لابن تيمية ٢/١٧٩، فتح الباري لابن حجر ٧/٥٩

(16) ينظر: المدونة الكبرى لابن مالك ٣٨٧/١، الأحكام السلطانة للماوردي ص١٩٦، المهذب للشيرازي ٣٣٩/٢-٣٤٠، الاحكام السلطانية لأبي يعلى ص١٦٥، شرح فتح القدير للسيواسي ٣٥/٦-٣٨.

(17) الاستخراج لابن رجب ص٣٤٨.

(18) عون المعبود للعظيم ابادي ٢٧٨/١٠.

(19) الاستخراج لابن رجب ص٣٥٠.

(20) الخراج لابن آدم ص٢٣-٢٤.

(21) المصدر نفسه ص٢٣.

(22) ينظر: الاحكام السلطانية لأبي يعلى ص١٦٦، المحرر لابن تيمية ١٧٩/٢، الاستخراج لابن رجب ص٣٥١.

(23) الاستخراج لابن رجب ص٣٥١.

(24) ينظر: الاحكام السلطانية لأبي يعلى ص١٦٦، الاستخراج لابن رجب ص٣٣٨.

(25) الاحكام السلطانية لأبي يعلى ص١٦٥، الاستخراج لابن رجب ص٣٥٧-٣٥٨.

(26) ينظر: الاحكام السلطانية للماوردي ص١٧٠، الاحكام السلطانية لأبي يعلى ص١٦٧، الاستخراج لابن رجب ص٣٦٠-٣٦١.

(27) الاحكام السلطانية لأبي يعلى ص٢٠٦.

(28) سورة التوبة: الآية ٢٩.

(29) الاموال لأبي عبيد ص٨٤

(30) ينظر: الخراج لأبي يوسف ص٦٣، الخراج لابن آدم ص٥٤.

(31) تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ١٩/١.

(32) الاحكام السلطانية للماوردي ص٢١٩.

(33) الخراج لابن آدم ص٥٣.

(34) الاقناع في فقه الإمام أحمد للحجاوي ٣٤/٢.

(35) ينظر: المدونة للإمام مالك ٣٨٦/١، الأموال لأبي عبيد ص١٠٤، المهذب للشيرازي ٣٣٩/٢، المقنع لابن قدامة ٥١٠/١.

[٣٦] السنن لأبي داوود ١٠٨/٣.

[٣٧] الاموال لأبي عبيد ص٧٧.

[٣٨] الخراج لابن آدم ص٥٤.

[٣٩] المصدر نفسه ص٥٥.

[٤٠] ينظر: المغني لابن قدامة ٥٨٥/٢، الاستخراج لابن رجب ص٣٦٩.

[٤١] الاحكام السلطانية لأبي يعلى ص٢٠٦، المغني لابن قدامة ٥٨٧/٢.

[٤٢] ينظر: الأموال لأبي عبيد ص٨٨-٨٩، الأحكام السلطانية لأبي يعلى ص٢٠٨.

[٤٣] ينظر: مسند الإمام احمد ٤٢/٢، عون المعبود للآبادي ٣٣٥/٩.

[٤٤] ينظر: الخراج لابن آدم ص٥٨-٥٩، الأموال لأبي عبيد ص١٣٥، ٢٥٧.

[٤٥] ينظر: الأموال لأبي عبيد ص٨٤، الاستخراج لابن رجب ص٣٨٢.

[٤٦] ينظر: الخراج لابن آدم ص١٦١، الأم للشافعي ٣/ ٢٤٠.

[٤٧] ينظر: الخراج لابن آدم ص١٦٣، الأموال لأبي عبيد ص١٢٧- ١٢٨.

[٤٨] الاموال لأبي عبيد ص١٢٦.

[٤٩] الخراج لابن آدم ص١٦٠-١٦١.

[٥٠] الاموال لأبي عبيد ص٨٨.

[٥١] ينظر: الخراج لابن آدم ص١٦٣، الأموال لأبي عبيد ص٨٩، شرح فتح القدير للسيواسي ٤١/٦، ٤٢.

[٥٢] الكامل في معرفة ضعفاء المحدثين للجرجاني، مخطوط ورقة ٢٣٩.

[٥٣] ينظر: نصب الراية للزيلعي ٣/ ٤٤٢، ميزان الاعتدال للذهبي ٤٠٠/٤.

[٥٤] ينظر: الخراج لابن آدم ص١٦٣، الأموال لأبي عبيد ص١٢٧- ١٢٨.

[٥٥] المغني لابن قدامة ٧٢٩/٢.

[٥٦] المزارعة: هي دفع الارض إلى من يزرعها والزرع بينهما. ينظر: حلية العلماء للشاشي ٣٧٧/٥، نيل الاوطار للشوكاني ٨/٦.

[٥٧] اراضي الصوافي: هي ما أصفاه الإمام لبيت المال وتشمل الأملاك والأراضي التي جلى عنها أهلها، أو ماتوا ولا وارث لها. ينظر: الأحكام السلطانية للماوردي ص٢١٩.

(٥٨) ينظر: الخراج لابن آدم ص٥٩، الاستخراج لابن رجب ص١٩٢.

(٥٩) ينظر: فتح الباري لابن حجر ١٢/٥، صحيح مسلم بشرح النووي ٢٠٨/١٠.

(٦٠) فتح الباري لابن حجر ١٢/٥.

(٦١) ينظر: الخراج لأبي يوسف ص٧٥، الخراج لابن آدم ص٦٠-٦١، الاستخراج لابن رجب ص١٩٤.

(٦٢) صحيح مسلم بشرح النووي ٢٠٤/١٠.

(٦٣) ينظر: فتح القدير للسيواسي ٤٥/٨، البحر الزخار للمرتضى ٦٨/٥.

(٦٤) ينظر: صحيح مسلم بشرح النووي ١٠/ ٢٠٤، نيل الأوطار للشوكاني ١١/٦.

(٦٥) نيل الأوطار للشوكاني ٨/٦.

(٦٦) سبل السلام للصنعاني ٧٨/٣-٧٩.

(٦٧) ينظر: الخراج لابن آدم ص٥٩، الاستخراج لابن رجب ص١٩٢.

(٦٨) منهاج المسلم لأبي بكر الجزائري ص٣٣٤.

(٦٩) الجزية: هي الوظيفة المأخوذة من الكافر لإقامته بدار الإسلام في كل عام. ينظر: المغني لابن قدامة ٥٥٧/١٠.

(٧٠) النظم الإسلامية لعمر فوزي ص١١٨، ١٢٠.

(٧١) سيرة ومناقب عمر بن عبد العزيز لابن الجوزي ص٩٩.

(٧٢) سنن أبي داوود ١٧٠/٣.

(٧٣) ينظر: الخطط للمقريزي ٢٨٥/١، فقه الملوك للرحبي ٥٨٥/١.

(٧٤) صحيح مسلم بشرح النووي ١٦/ ٩٧.

(٧٥) الخراج لأبي يوسف ص١٢٣.

(٧٦) فتوح البلدان للبلاذري ص١٥٩.

(٧٧) فقه الملوك للرحبي ٤٩٢/١.

(٧٨) ينظر: الأموال لأبي عبيد ص٥٧، ١٢٦، فقه الملوك للرحبي ٤٩٢/١.

(٧٩) سنن أبي داوود ١٧٠/٣.

(٨٠) ينظر: صحيح مسلم بشرح النووي ٢١٧/٤، عون المعبود للابادي ٢٩٨/٨.

(٨١) سيرة ومناقب عمر بن عبد العزيز لابن الجوزي ص٩٩.

(٨٢) سيرة عمر بن عبد العزيز لابن عبد الحكم ص١٤٢، ١٧١.

(٨٣) فقه الملوك للرحبي ٣/٢٤٤.

(٨٤) الاموال لأبي عبيد ص٢٢٤.

(٨٥) سيرة عمر بن عبد العزيز لابن عبد الحكم ص١٣٥.

(٨٦) العشور: هي حق يختص بمال التجارة لتوسعة في دار الإسلام وانتفاعه في التجارة مثل الزكاة في حق المسلمين. ينظر: حاشية ابن عابدين ٢/٣٠٨، المغني لابن قدامة ١٠/٦٠٤.

(٨٧) سيرة عمر بن عبد العزيز لابن عبد الحكم ص١٩٨.

(٨٨) سورة الجاثية: الآية ١٢.

(٨٩) الادارة الإسلامية في عز العرب لمحمد علي كرد ص١٠٥.

(٩٠) التطور الاقتصادي في العصر الاموي لعصام هشام ص٢١٨.

(٩١) سيرة عمر بن عبد العزيز لابن عبد الحكم ص٤٣٩.

(٩٢) التطور الاقتصادي في العصر الأموي لعصام هشام ص٢١٩.

(٩٣) ينظر: أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام للدكتور عبد الكريم زيدان ص١٨١، الفروض المالية الدورية وأثرها التوزيعي للدكتور صحبي فندي ص١٩٨.

(٩٤) الخراج لأبي يوسف ص٢٧٣.

(٩٥) ينظر: الخراج لأبي يوسف ص٢٧٦، مسند الإمام أحمد بن حنبل ٣/٤٧٤.

(٩٦) ينظر: الخراج لأبي يوسف ص١٧٢، ٢٧٦، فقه الملوك للرحبي ٢/١٨٣.

(٩٧) سورة الشعراء: الآية ١٨٣.

(٩٨) ينظر: الأموال لأبي عبيد ص٤٩٤، سيرة عمر بن عبد العزيز لابن الجوزي ص١٦٣.

(٩٩) المغني لابن قدامة ١٠/٥٨٩.

(١٠٠) الخراج لأبي يوسف ص١٧٢.

(١٠١) صحيح ابن حبان ١١/٣١٢.

(١٠٢) تأريخ الفكر الاقتصادي لسعيد النجار ص١٤.

المصادر والمراجع

بعد القرآن الكريم.

١. أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، د.عبد الكريم زيدان (١٩٦٣م).
٢. الاحكام السلطانية والولايات الدينية، لأبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي (ت٤٥٠هـ)، مراجعة: محمد فهمي السرحان، المكتبة التوفيقية (مصر، ١٩٧٨م).
٣. الاحكام السلطانية، لأبي يعلى الفراء (ت٤٥٨هـ)، تصحيح: محمد حامد الفقي، ط٢، (القاهرة، ١٣٨٦هـ).
٤. أحسن التقاسيم في معرفة الاقاليم، محمد بن احمد المقدسي (ت٣٧٥ هـ)، ط٢ (ليدن ١٩٠٦م).
٥. الادارة الإسلامية في عز العرب، محمد على كرد، مطبعة مصر (القاهرة ١٣٥٨هـ).
٦. ادب الكتاب، لأبي بكر محمد بن عيسى الصولي (ت٣٣٦هـ)، تصحيح: محمد بهجت الاثري، المكتبة العربية (بغداد، ١٣٤١هـ).
٧. الأقناع في فقه الإمام احمد بن حنبل، شرف الدين موسى الحجاوي (ت٩٦٨هـ)، تصحيح: عبد اللطيف محمد موسى، المطبعة الازهرية (مصر).
٨. الاستخراج لأحكام الخراج، عبد الرحمن بن احمد الحنبلي (ت٧٩٥هـ)، تحقيق: جندي محمود شلاش، مكتبه الرشد (الرياض، ١٤٠٩هـ).
٩. الاموال، لأبي عبيد القاسم بن سلام (ت٢٢٤هـ)، شرح: عبد الامير علي مهنا، دار الحداثة للطباعة (١٩٨٨م).
١٠. الانصاف في معرفة الراجح من الخلاف، للمرداوي علاء الدين علي بن سليمان (ت٨٨٥هـ)، تحقيق: محمد بن حامد الفقي (القاهرة، ١٣٧٥هـ).
١١. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، لابن نجيم، المطبعة العلمية (مصر، ١٣١١هـ).
١٢. البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الامصار، للإمام احمد بن يحيى المرتضى، مؤسسة الرسالة (بيروت، ١٩٧٥م).

١٣. تأريخ بغداد، للخطيب البغدادي أبي بكر أحمد بن علي (ت٤٦٣هـ)، دار الكتاب العربي (بيروت).
١٤. التطور الاقتصادي في العصر الاموي، د.عصام هشام، جامعة ام القرى (السعودية).
١٥. تطور الفكر الاقتصادي، سعيد النجار، دار النهضة (بيروت، ١٩٧٣م).
١٦. جواهر الاكليل في مذهب الإمام مالك، للأزهري صالح عبد السميح الازهري، دار احياء الكتب، عيسى البابي الحلبي.
١٧. حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء، لأبي بكر محمد بن علي الشاشي (ت٥٠٧هـ)، تحقيق: د.ياسين احمد ابراهيم، مكتبة الرسالة (الاردن، ١٩٨٨م).
١٨. الخراج، لأبي يوسف يعقوب بن ابراهيم الانصاري (ت١٨٢هـ)، دار المعرفة (بيروت، ١٣٩٩هـ).
١٩. الخراج، لابن آدم يحيى القرشي (ت٢٠٣هـ)، صححه: محمد احمد شاكر، المطبعة السلفية، ط٢ (القاهرة، ١٣٨٤هـ).
٢٠. الخراج وصناعة الكتابة، لأبي الفرج قدامة بن جعفر بن زياد (ت٣٣٧هـ)، تحقيق: د.محمد حسين الزبيدي، دار الرشيد (بغداد، ١٦٨١م).
٢١. الخراج والنظم المالية، محمد ضياء الدين الريس، دار المعارف، ط٣ (مصر، ١٩٦٩م).
٢٢. الخطط، لتقي الدين احمد بن علي المقريزي (ت٨٤٥هـ)، ط٢ (القاهرة، ١٩٨٥م).
٢٣. سبل السلام شرح بلوغ المرام من ادلة الاحكام، للإمام محمد بن اسماعيل الصنعاني (ت١١٨٢هـ)، مراجعة: محمد بن عبد العزيز، ط٤ (بيروت، ١٣٧٩هـ).
٢٤. سنن أبي داود، سليمان بن الاشعث السجستاني (ت٢٧٥هـ)، مراجعة: محمد محيي الدين عبد الحميد، أحياء التراث (بيروت).
٢٥. سنن النسائي، لأبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي (ت٣٠٣هـ)، تحقيق: عبد الغفور سليمان، دار الكتابة (بيروت، ١٤١١هـ).
٢٦. سيرة عمر بن عبد العزيز، لابن عبد الحكم محمد بن عبد الله (ت٢١٤هـ)، تعليق: د.احمد عبيد الكبيسي، دار العلم، ط٥ (مصر، ١٣٧٢هـ).

٢٧. سيرة ومناقب عمر بن عبد العزيز، لابن الجوزي علي بن محمد (ت٥٩٧هـ)، دار الكتب العلمية (بيروت).

٢٨. شذرات الذهب في اخبار من ذهب، عبد الحي بن عماد الحنبلي (ت١٠٨٩هـ)، المكتبة التجارية للطباعة والنشر (بيروت).

٢٩. صحيح ابن حبان، محمد بن حبان البستي (ت٣٥٤هـ)، تحقيق: شعيب الارناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط٤ (بيروت، ١٤١٤هـ).

٣٠. صحيح مسلم بشرح النووي، للإمام يحيى بن شرف النووي (ت٦٦٧هـ)، دار احياء التراث (بيروت، ١٣٤٧هـ).

٣١. الضرائب في السواد في العصر الاموي، د.عبدالعزيز الدوري (عمان، ١٩٨٨م).

٣٢. طبقات الحفاظ، لجلال الدين عبد الرحمن السيوطي (ت٩١١هـ)، تحقيق: علي محمد عمر، مطبعة السعادة.

٣٣. عون المعبود شرح سنن أبي داوود (ت٢٧٥هـ)، محمد شمس الدين العظيم آبادي تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، المكتبة السلفية، ط٢ (المدينة، ١٣٨٩هـ).

٣٤. فتح الباري شرح صحيح البخاري، لابن حجر احمد بن علي العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، مراجعة: محمد فؤاد عبد الباقي، المطبعة السلفية.

٣٥. فتح القدير على الهداية، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السواسي (ت٦٨١هـ)، المكتبة التجارية (مصر).

٣٦. فتوح البلدان، للبلاذري احمد بن يحيى (ت٢٧٩هـ)، الناشر صلاح الدين المنجد، مكتبة الوطن (مصر).

٣٧. الفروض المالية الدورية وأثرها التوزيعي، د.صبحي فندي الكبيسي (١٩٨٧م).

٣٨. فقه الملوك ومفتاح الرتاج المرصد على خزانة كتاب الخراج، عبد العزيز محمد الرحبي (ت١١٨٤هـ)، تحقيق: احمد عبيد الكبيسي، مطبعة الارشاد (بغداد، ١٩٧٣م).

٣٩. الكامل في التاريخ، لابن الاثير علي بن محمد بن عبد الكريم (ت٦٣٠هـ)، دار الكتاب العربي، ط٢ (بيروت، ١٣٨٧هـ).

٤٠. الكامل في معرفة ضعفاء المحدثين وعلل الحديث، لابن عدي عبد الله الجرجاني، مخطوط رقم (٩٣ مصطلح الحديث).

٤١. لسان العرب، لابن منظور محمد بن مكرم (ت٧١١هـ)، دار صادر (بيروت، ١٣٠٠هـ).

٤٢. المحرر في الفقه على مذهب الإمام احمد بن حنبل، للإمام مجد الدين عبد السلام بن تيمية (ت٦٥٢هـ) مطبعة السنة المحمدية (القاهرة، ١٣٦٩هـ).

٤٣. مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر الرازي (ت٦٦٦هـ)، ترتيب: محمود خاطر، دار الكتاب العربي (بيروت، ١٤٠١هـ).

٤٤. المدونة الكبرى، للإمام مالك بن انس (ت ١٧٩هـ)، دار الفكر (بيروت، ١٣٩٨هـ).

٤٥. مسند الإمام احمد بن حنبل، لأبي عبد الله احمد بن حنبل الشيباني (ت٢٤١هـ)، تحقيق: محمد احمد شاكر، دار المعارف (مصر، ١٣٧٥هـ).

٤٦. المغني، لابن قدامة احمد بن محمد (ت٦٢٠هـ)، دار الفكر (عمان، ١٣٩٣هـ).

٤٧. المقنع مع الحاشية في فقه الإمام احمد بن حنبل، لابن قدامة احمد بن محمد (ت٦٢٠هـ) المطبعة السلفية (مصر).

٤٨. المهذب في فقه الإمام الشافعي، لأبي اسحاق ابراهيم بن علي الشيرازي (ت٤٧٢هـ) مكتبة مصطفى البابي، ط٢ (حلب، ١٣٩٦هـ).

٤٩. ميزان الاعتدال في نقد الرجال، لأبي عبدالله محمد بن احمد بن عثمان الذهبي (ت٧٤٨هـ) تحقيق: علي محمد البجاوي، دار احياء الكتب العربية.

٥٠. نصب الراية لاحاديث الهداية، جمال الدين عبدالله بن يوسف الزيلعي (ت٧١٢هـ)، دار الحديث (القاهرة).

٥١. نيل الاوطار شرح منتقى الاخبار من احاديث سيد الابرار، للإمام محمد بن علي الشوكاني (ت١٢٥٥هـ)، دار الفكر (بيروت- لبنان).

٥٢. الوزراء والكتاب، لأبي عبد الله محمد بن عبدوس (ت٣٣١هـ)، تحقيق: مصطفى السقا (حلب، ١٣٥٧هـ).

أثر إتباع سياسة الخصخصة على الأداء المالي للوحدات الصناعية العامة اليمنية ما بين عام (١٩٩٥- ٢٠٠٣)

د.علا محمد خريسات
جامعة العلوم التطبيقية
قسم المحاسبة

أ.د خالد شحاده الخطيب
جامعة دمشق
قسم المحاسبة

د.منذر بركات النمر
جامعة العلوم التطبيقية
قسم المحاسبة

مقدمة:

لقد كان الرأي السائد في كثير من الدول ومنها اليمن هو أن القطاع العام يعد بمثابة الأداة الرئيسية لتحقيق التنمية الاقتصادية الشاملة، إلا أنه وبمرور الزمن اتضح عجز العديد من الشركات والمؤسسات التابعة لهذا القطاع عن تحقيق الأهداف التي أنشئت من أجلها، وزيادة على ذلك أصبحت عبئاً على الموازنة العامة لتلك الدول حيث تبين انخفاض معدلات ربحيتها واختلال هياكلها المالية إلى جانب انخفاض مستوى الكفاءة الإنتاجية نتيجة لقصور البيئة التي تعمل في ظلها والقصور في هياكلها التنظيمية والإدارية.

وسعياً نحو إصلاح هذا القطاع ومواجهة القصور هذا لجأت العديد من تلك الدول بتوجهاتها السياسية المتباينة ومستويات تقدمها المختلفة نحو إعادة النظر في حجم ودور القطاع العام من خلال تطبيق برامج الإصلاح الاقتصادي التي اتخذت مسارات واتجاهات عديدة لعل أهمها سياسة الخصخصة. التي يرى الكثيرون[١] بأنها الوسيلة المثلى لإصلاح أوضاع القطاع العام ورفع كفاءة ومستوى أداء مؤسساته المختلفة.

والخصخصة Privatization مصطلح تتعدد مفاهيمه ما بين مفهوم ضيق يشير إلى مجموعة من الأساليب التي يتم من خلالها نقل ملكية وحدات القطاع العام إلى القطاع الخاص، ومفهوم واسع يتعدى عامل الملكية كعامل محدد لسياسة الخصخصة إلى أساليب إدارة وحدات القطاع العام وفقاً لنفس الأسس والمبادئ المستخدمة في القطاع الخاص **(الصبان، ١٩٩٣، ٦٩- ٧٠)**، لذلك فإن سياسة الخصخصة يمكن أن تتخذ أساليب متعددة من بينها البيع الكلي أو الجزئي لوحدات القطاع العام (Buy outs)- التأجير طويل الأجل (Leasing contracting)- التعاقد مع القطاع الخاص لإدارة وحدات القطاع العام- تصفية الوحدات التي يثبت عدم صلاحيتها للاستمرار- تخفيف القيود والعقبات التي تقلل من قدرة الإدارة على تشغيل وحدات القطاع العام Deregulation.

وكما تتعدد أساليب الخصخصة تتعدد أيضاً أهدافها لتتلاءم مع ظروف ومشاكل كل دولة. ولكن يعد هدف تحقيق كفاءة مؤسسات القطاع العام- من خلال إدخالها تحت سيطرة نظام الحوافز الخاص بالسوق الحر- هو الهدف النهائي لجميع أساليب الخصخصة **(Bailey, R., 1991, p232-249)** وأحد الأهداف الرئيسية التي تسعى إلى تحقيقها كافة برامج الخصخصة **(Nan Kani, H., 1995, PP. 43- 45)**.

ولقد التجات الجمهورية اليمنية إلى إتباع سياسة الخصخصة نتيجة:

أ. تفاقم المشاكل الأقتصادية بعد الحرب العالمية الثانية والتداعيات التي ترتبت على موقف اليمن السياسي منها والتي تسببت بعودة كبيرة للعمالة اليمنية في بعض الدول العربية وتسببت بخسارة في التحويلات الخارجية بلغت ٦٠% منها.

ب. عجز في الموازنة للدولة بلغ نحو ٢٠،٦% من الناتج المحلي الإجمالي في عام ١٩٩٣، وعجز في الميزان التجاري بلغ ١٧٥٠ مليون دولار للسنة ذاتها.

ج. ارتفاع الديون الخارجية اليمنية إلى نحو ٥٩٢٣ مليون دولار عام ١٩٩٣ بما يوازي ٤٩،٥%.

د. على أثرها توصل اليمن إلى اتفاق مع صندوق النقد الدولي والبنك الدوليين على برنامج للإصلاح نهاية علم ١٩٩٤ على مرحلتين وهي:

المرحلة الأولى: تتضمن تحقيق الاستقرار الاقتصادي.

المرحلة الثانية: تتضمن اتخاذ خطوات بإصلاح الهيكل الأقتصادي اليمني.

لذلك أتخذت الحكومة اليمنية خطوات تشريعية وتنفيذية للبدء بتنفذ سياسة الخصخصة ومنها:

أ. إصدار قرار من مجلس الوزراء المرقم ١٥٠ لسنة ١٩٩٤ بشأن خصخصة المؤسسات والمرافق العامة.

ب. قرار مجلس الوزراء رقم (٨) لسنة ١٩٩٥ بشأن الإجراءات التنظيمية.

ج. قرار مجلس الوزراء المرقم (٦) لإنشاء المكتب الفني للخصخصة الذي يرتبط برئيس الوزراء.

د. القرار رقم (٤٥) لسنة ١٩٩٩ بشأن الخصخصة.

ومن ثم تم البدء بتقييم تجربة القطاع العام وتحديد الأنشطة التي ينبغي الانسحاب منها ونقلها للقطاع الخاص ليتولى تشغيلها بصورة أفضل وبكفاءة أعلى، ووضع الإجراءات الكفيلة بعمل الوحدات والمؤسسات التي تعد استراتيجية في الوقت المنظور ويجب إبقاؤها تحت مظلة القطاع العام في ظل التنافسية ووفق آليات السوق بهدف تشغيلها أيضاً بصورة أفضل وبكفاءة أعلى (**العريقي، ٢٠٠٥، ص١٨٢-١٨٣**).

وكما يلاحظ بأن برنامج الإصلاح الاقتصادي- المرتكز على سياسة الخصخصة- الذي عملت وتعمل الحكومة اليمنية على تطبيقه يعتمد على محورين رئيسين:

المحور الأول ويدور حول تقليص حجم القطاع العام والحد من احتكاره لمعظم مجالات النشاط الاقتصادي وزيادة مشاركة القطاع الخاص، في حين يدور **المحور الثاني**

حول إصلاح الوحدات والمؤسسات التي يجب أن تظل تابعة للقطاع العام مالياً وإدارياً وإطلاق قوى السوق في اتخاذ قرارات الإنتاج والاستثمار وتحديد الأسعار وغيرها من القرارات الاستراتيجية لإدارة هذه الوحدات، ومن منطلق أهمية سياسة الخصخصة بالنسبة للمحور الثاني وأهمية الدور الذي يجب أن تضطلع به المحاسبة في عملية المتابعة والرقابة المستمرة لمدى سلامة سير وتنفيذ هذه التجربة، خصوصاً وأن تجارب الكثير من الدول التي طبقت هذه السياسة لم تحقق الكثير من الوعود والنتائج التي بنيت عليها هذه السياسة، فقد حدد الباحثان مجال الدراسة الحالية للوقوف على مدى نجاح سياسة الخصخصة في الجمهورية اليمنية وتحقيق الهدف منها كوسيلة لرفع كفاءة الأداء المالي للوحدات الصناعية العامة من خلال مجموعة من المؤشرات المالية والمحاسبية التي تتلاءم وظروف سياسة الخصخصة التي تعمل في ظلها تلك الوحدات، حيث يعتبر إصدار القانون رقم (٤٥) لسنة ١٩٩٩ بمثابة نقطة البداية لسياسة الخصخصة في اليمن.

١. مشكلة الدراسة:

يمكن القول بأن التساؤل الرئيسي الذي تنطلق منه مشكلة الدراسة الحالية هو لماذا تم تبني سياسة خصخصة القطاع العام اليمني؟ وإن كانت الإجابة تكون من خلال القانون رقم (٤٥) لسنة ١٩٩٩ الخاص بتنظيم تلك السياسة والذي ينص في الفقرة (جـ) من المادة (٣) منه على أن سياسة الخصخصة تهدف إلى تحقيق الأهداف التالية:

أ. تأكيد دور الدولة في إدارة الاقتصاد وفقاً لاقتصاديات السوق.

ب. تخفيض أعباء الدولة من جراء نفقاتها على الوحدات الاقتصادية المملوكة لها.

ج. رفع وزيادة الكفاءة في أداء الوحدات الاقتصادية على أسس تنافسية.

د. تشجيع الملكية والاستثمار الخاص بشكل تنافسي بما لا يؤدي إلى الاحتكار، ويحقق مشاركة أوسع للملكية عن طريق الاكتتاب العام.

هـ. ضمان تدفق استثمارات جديدة وتكنولوجيا حديثة متطورة وغير مضرة بالبيئة.

و. تشجيع قيام السوق المالية. **(الجمهورية اليمنية، وزارة الشؤون القانونية، ١٩٩٩، ع٢، ص٢)**.

إلا أنه وبعد البدء بإجراءات هذه السياسة ومرور أكثر من ست سنوات على تطبيقها فهل يمكن القول بأن ذلك الهدف الذي بنيت عليه سياسة الخصخصة قد تحقق، وأن

إتباع سياسة الخصخصة فعلاً قد أدى إلى تحسين مستوى الأداء المالي للوحدات الصناعية التي ما زالت تابعة للقطاع العام اليمني؟

٢. أهمية الدراسة:

تستمد الدراسة أهميتها من الأهمية التي توليها الحكومة اليمنية في الوقت الحاضر لسياسة الخصخصة باعتبارها الأسلوب الأمثل لعلاج انخفاض مستوى كفاءة وأداء الوحدات الاقتصادية التابعة للقطاع العام، وتكتسب هذه الدراسة مزيداً من الأهمية كونها تمثل أول دراسة- بحسب علم الباحثان- تناقش قضية تقييم نتائج تجربة سياسة الخصخصة في اليمن، وتتناول دراسة دور المعلومات المحاسبية في متابعة ورقابة هذه السياسة في اليمن بصفة عامة والقطاع الصناعي الذي يمثل نسبة كبيرة من إجمالي الإنفاق على القطاعات المختلفة التي استهدفتها خطط التنمية المتعاقبة في اليمن.

٣. هدف الدراسة:

يهدف البحث إلى اختبار مدى تأثير إتباع سياسة الخصخصة في اليمن على الأداء المالي للوحدات الصناعية العامة، وذلك من خلال تحليل التقارير المالية المتاحة عن بعض تلك الوحدات واستقراء مجموعة من المؤشرات التي قد تساعد على التوصل إلى تقييم مبدئي لنتائج تجربة سياسة الخصخصة في اليمن ومدى تأثير هذه التجربة على الأداء المالي للوحدات الصناعية التي مازالت تابعة للقطاع العام (استراتيجية).

٤. حدود الدراسة:

واجه الباحثان خلال إعداد الدراسة بعض المعوقات والمحددات كان أهمها ما يلي:

١. عدم وجود عدد كاف من الدراسات السابقة في الدول العربية عامة وفي الجمهورية اليمنية خاصة، تتعلق بموضوع تقييم نتائج تجربة الخصخصة في اليمن وبحسب علم الباحثان تعتبر هذه الدراسة أول دراسة تناقش قضية الخصخصة في الجمهورية اليمنية الشقيقة.
٢. عدم القدرة على الحصول على القوائم المالية لاكثر من أربع سنوات بعد الخصخصة لذلك أضطر الباحثان إلى الأخذ بعين الأعتبار نفس الفترة الزمنية قبل تطبيق

الخصخصــة، وتـم اسـتبعاد سـنة ١٩٩٩ والتــي تمثـل سـنة البـدء بتطبيـق سياسـة الخصخصة على أعتبار أنها فترة انتقالية للوضع قبل وبعد الخصخصة.

٥. الدراسات السابقة:

تميزت الدراسات التي اهتمت بقياس تأثير سياسة الخصخصة على مستويات أداء الوحدات الاقتصادية العامة بالندرة النسبية، بالإضافة إلى أنها لم تتوصل إلى نتائج نهائية يمكن الاعتماد عليها، فقد قدم بعض الباحثين مثل (Bailey and Moore **Bailey, E.,(1986), P. 96- 117 (115- 124** Moore, T., (1992), PP.) أدلة وبراهين قوية تشير إلى أهمية الدور الذي يمكن أن يلعبه الاتجاه نحو الخصخصة في تدعيم المشروعات العامة ورفع كفاءتها، في حين أظهرت دراسات أخرى وجهة نظر عكسية تماماً كدراسة Kay and Thompson (**Kay, J., and Thompson, D.,J., 1986, pp. 18- 38**)، وباستقراء وتحليل بعض الدراسات الحديثة التي تمكن الباحثان من الحصول عليها اتضح الآتي:

أظهرت دراسة Galal and etal (**Ahmed, G., and etal 1992,**) والتي شملت دراسة مستوى الأداء لـ١٢ شركة عامة تعمل في كل من انجلترا وشيلي والمكسيك وماليزيا بأن مستوى أداء ١١ شركة من إجمالي عينة الدراسة قد ارتفع بعد تطبيق برنامج الخصخصة.

كذلك دراسة مصطفى (**مصطفى، ١٩٩٤، ص١-٤٢**) والتي هدفت إلى تقييم التجربة المصرية في الخصخصة من خلال استقراء بعض المؤشرات المحاسبية لعينة من شركات قطاع الأعمال العام قوامها ١١ شركة في سلسلة زمنية امتدت لفترة ٥ سنوات، فقد توصلت إلى بعض المؤشرات المبدئية التي تدل على ارتفاع مستوى الأداء المالي للعينة محل الدراسة بعد تبني سياسة الخصخصة وبصفة خاصة معدلات الربحية.

أما دراسة الحشاش (**الحشاش، ١٩٩٧، ص١٩٥-٢٢١**)، والتي هدفت إلى اختبار أثر تطبيق قانون الخصخصة المصري رقم ٢٠٣ لعام ١٩٩١ على أداء وحدات قطاع الأعمال العام، والتي عمدت لتحقيق هذا الهدف إلى تحليل واستقراء التقارير المالية لـ٥٢ وحدة من وحدات قطاع الأعمال العام في سلسلة زمنية امتدت لـ٥ سنوات (فترة ما قبل تطبيق سياسة الخصخصة وتتمثل في عامي ١٩٨٨- ١٩٨٩، وفترة ما بعد الخصخصة

والمتمثلة في ١٩٩٢- ١٩٩٣ وعلى اعتبار عام صدور القانون ١٩٩٠ هي فترة انتقالية) وذلك بالاعتماد على مجموعة نسب الربحية المتعارف عليها في المحاسبة، فقد توصلت الدراسة إلا أن تطبيق القانون قد أدى إلى تحسن أداء حوالي ٥٣% من العينة التي شملتها الدراسة وعدم فعالية الالتزام بتطبيق القانون على أداء بقية شركات العينة.

دراسة Akram **(Akram, T, 1999, pp1-22)** والتي هدفت إلى تحديد مشاكل ومآزق برنامج الخصخصة في بنجلادش، فقد أكدت على أن برامج الخصخصة التي تتبع ضمن أساليب تنفيذها المحافظة على المشروعات العامة أو البعض منها مع تحرير هذه المشروعات من القيود التي تعمل في ظلها بحكم تبعيتها للقطاع العام تؤدي إلى تحسين مستوى كفاءة تلك المشروعات وهذا بدوره يساعد على التطور والنمو على المستوى القومي، حيث وقد وجدت الدراسة بأن التخفيف من تلك القيود كجعل الربح هو الحافز للأنشطة الإنتاجية بدلاً من البحث عن الأجر والرشوة إلى جانب إطلاق قوى السوق وعمل تلك المشروعات وفقاً لها هو العامل الأكثر حسماً لتحقيق الكفاءة من تغيير شكل الملكية من القطاع العام إلى القطاع الخاص.

وتختلف الدراسة الحالية عن الدراسات السابقة كونها تسعى إلى توفير دليل تطبيقي عن أثر تطبيق تجربة الخصخصة على أداء الوحدات الصناعية العامة في البيئة اليمنية وتمهد الطريق لأبحاث إضافية يمكن الاعتماد عليها كأساس للحكم على نتائج الاتجاه نحو الخصخصة.

٦. فرضيات الدراسة:

تختبر الدراسة الفرضيتين الآتيتين:

الأولى: لن يؤثر إتباع سياسة الخصخصة على الأداء المالي للوحدات الصناعية العامة اليمنية.

الثانية: يؤثر إتباع سياسة الخصخصة على الأداء المالي للوحدات الصناعية العامة اليمنية.

٧. منهجية الدراسة:

٨,١. الفروض الإحصائية للدراسة: The Statistical Hypothesis

يفترض الباحثان بأن إتباع سياسة الخصخصة في اليمن سيؤدي إلى وجود تحسن في الأداء المالي للوحدات الصناعية العامة، ومن هذا الافتراض يمكن صياغة الفرض الإحصائي الآتي:

الفرض الأصلي (H0):

لن يؤثر إتباع سياسة الخصخصة على الأداء المالي للوحدات الصناعية العامة اليمنية.

الفرض البديل (H1):

يؤثر إتباع سياسة الخصخصة على الأداء المالي للوحدات الصناعية العامة اليمنية.

٢,٨. مصادر جمع البيانات:

تم تجميع البيانات اللازمة لاختبار الفروض السابقة وتحقيق أهداف الدراسة من خلال:

أ. المعلومات الجاهزة والمتوفرة في المكتبات من كتب ودوريات ومقالات متعلقة بموضوع الدراسة، حيث تم مراجعتها من قبل الباحثان للتعرف على أهم الدراسات السابقة المتعلقة بموضوع الدراسة وقد كان لها أثر فعال في تصميم البحث وطريقته وأسلوبه.

ب. قطاع الوحدات الاقتصادية التابعة لوزارة المالية والمخولة بالإشراف والمتابعة لأوضاع الوحدات الاقتصادية التابعة للقطاع العام.

ج. التقارير المالية لكل وحدة اقتصادية عن كل سنة من سنوات فترة الدراسة والحسابات الختامية لموازنة وحدات القطاع الاقتصادي- عن كل سنة من سنوات فترة الدراسة- الصادرة عن وزارة المالية قطاع الوحدات الاقتصادية.

٨. عينة البحث وفترة الدراسة:

تتمثل عينة الدراسة بالمؤسسة اليمنية العامة لصناعة وتسويق الاسمنت والتي تتبعها ثلاث وحدات اقتصادية لصناعة وتسويق الاسمنت هي:

أ. مصنع اسمنت باجل.

ب. مصنع اسمنت عمران.

ج. مصنع اسمنت البرح.

حيث يمثل إصلاح مثل هذة الوحدات ماليا وإداريا وتحسين مستوى أدائها المالي الهدف النهائي لتبني سياسة الخصخصة. ومعيار يقاس بة مدى نجاح الدول في تحقيق أهم الأهداف المرجوة من تطبيق وتنفيذ سياسة الخصخصة (**شبانة، ١٩٩٥، ص٤٧٦**)، علما بأن صناعة الاسمنت في اليمن تحتل أهمية كبري في تحقيق التنمية الاقتصادية الشاملة وتعد من الصناعات الإستراتيجية، ولذالك فهي تحتل أولوية اهتمامات الدولة في برنامج الإصلاح المالي والإداري المرتكز على سياسة الخصخصة.

وقد اعتمدت الدراسة على منهجية تقويم أثار الخصخصة من خلال منهج جمع البيانات والمعلومات المحاسبية عن الفترة (١٩٩٥،١٩٩٦،١٩٩٧،١٩٩٨) قبل تطبيق سياسة الخصخصة، والفترة (٢٠٠٠،٢٠٠١،٢٠٠٢،٢٠٠٣) بعد تطبيق سياسة الخصخصة لحساب مؤشرات الأداء المالي، وذلك لتكوين حكم على أثر سياسة الخصخصة على أداء الوحدات الصناعية العامة اليمنية واختبار فرضيات الدراسة، حيث توجد مناهج أخرى لتقويم أثار عمليات الخصخصة وهي:

أ. منهج مع أو بدون: وهو مقارنة الأداء بين مجموعة الدول التي تطبق برنامج الخصخصة مع مجموعة الدول التي لم تطبق البرنامج وتعرف بمجموعة التحكم.

ب. منهج المحاكاة: ويقوم على أساس مقارنة الأداء في حالة تطبيق برنامج الخصخصة مع الأداء في حالة تطبيق سياسة بديلة.

ج. وقد تم استخدام منهج تقويم أثار الخصخصة من خلال منهج ما قبل وبعد الخصخصة في هذه الدراسة لتحليل أثر إتباع سياسة الخصخصة على جوانب الأداء المالي للوحدات الأقتصادية محل الدراسة لأمكن التوصل إلى بعض المؤشرات التي يمكن الأعتماد عليها كأساس للحكم على نتائج الأتجاه نحو الخصخصة.

٩. المؤشرات المحاسبية المعتمدة لقياس وتقييم الأداء المالي للوحدات الاقتصادية محل الدراسة:

هناك العديد من الأدوات والأساليب المستخدمة في قياس وتقييم الأداء، ويعد التحليل المالي للتقارير المالية واحداً من أهم تلك الأساليب والأدوات، فهو يعتمد على مجموعة من الأساليب التحليلية لتقييم أداء الوحدات الاقتصادية وتشتمل تلك الأساليب على

حساب مجموعة من المؤشرات المحاسبية ثبت فائدتها ومنفعتها في تقييم الأداء المالي- على الرغم من الانتقادات التي وجهت إليها- فقد قسم أحد الباحثين الدراسات (**هلالي، ١٩٩٦، ص٢٥٣**) التي ربطت بين المؤشرات المحاسبية المستخدمة في تقييم منفعة المعلومات المحاسبية في مجال تقييم الأداء المالي والتنبؤ بالأرباح إلى مجموعتين: الأولى وتتمثل في الدراسات التي تتعلق ببحث تأثير نوع النشاط (صناعي، تجاري، خدمي، زراعي) على القيم المالية الخاصة بالشركات سواء أسعار الأسهم أو المؤشرات المالية المستخدمة في التقييم، المجموعة الثانية وتمثل في الدراسات التي تتعلق ببحث قدرة المؤشرات المالية على تقييم الأداء أو إظهار التنبؤ بالأرباح أو الفشل المالي.

وقد خلصت الدراسات السابقة المتعلقة بالمجموعة الثانية إلى تأكيد دور أهمية القدرة التنبؤية للمؤشرات المالية المستخدمة في التنبؤ بالإفلاس والفشل المالي، بالإضافة إلى قدرة هذه المؤشرات المالية في تقييم الأداء المالي للشركات بعد تطويرها باستخدام النماذج الإحصائية كما في دراسة Koh **(Koh., (1991), PP. 331- 338)** ودراسة Perry and Nix **(Perry, and Nix, (1991), vol.21, no.82.)** التي أكدت أهمية استخدام المؤشرات المحاسبية التي تعتمد على مبدأ التكلفة التاريخية (قائمتي الدخل والمركز المالي) في قياس أداء الشركات لما لهذه المؤشرات من علاقة بالقرارات التي تتخذها إدارة الشركة.

والمؤشر هو علاقة بين عنصرين وهذه العلاقة قد تكون رأسية أي لعنصرين يوجد بينهما نوع من الارتباط الاقتصادي أو الفني أو قد تكون أفقية بمعنى أنها تقيس نمو وتطور عنصر معين لعدة سنوات ومن أجل أن تكون هذه المؤشرات أكثر أهمية ومنفعة في قياس وتقييم الأداء يجب أن تتوفر فيها شروط محددة أهمها[٢]:

١- يجب التحقق من توافر البيانات الخاصة بالمؤشر قبل اقتراحه.

٢- استخدام عدة مؤشرات لقياس وتقييم أداء الوحدات الاقتصادية بدلاً من استخدام مؤشر واحد حتى يتم تجنب الانتقادات التي يمكن أن توجه لهذا المؤشر المحدد.

٣- أن يعبر المؤشر عن الهدف المطلوب تحقيقه سواء كان هذا الهدف رئيسي أو تفصيلي.

وفي ظل سياسة الخصخصة يجب أن يعبر المؤشر عن الهدف أو المبرر من وراء تطبيق سياسة الخصخصة، والتي خلصت العديد من الدراسات والبحوث إلى أن الهدف من تطبيقها هو رفع كفاءة الأداء الاقتصادي والمالي لوحدات القطاع العام والتي كانت تعاني من مجموعة من المشاكل انعكست في: **(فايد، ١٩٩٥، ص٦٣- ٦٤)**

تدني الربحية ومستوى السيولة- انخفاض مستوى كفاءة النشاط- الخلل في الهياكل المالية، وإن كانت هناك العديد من المشاكل الأخرى إلا أن الباحثين يريا أن كل من (الربحية والسيولة- كفاءة النشاط- الهياكل التمويلية) كانت نتيجة لمجموعة من تلك المشاكل وسبب لمجموعة أخرى مثل:

❋ العجز في الموازنة العامة- زيادة المديونية.

❋ انخفاض جودة الإنتاج ومستوى الإنتاجية- فجوة الموارد.

وبالتالي يكون التحسن أو التدهور في الربحية والسيولة وكفاءة النشاط والهياكل التمويلية راجع إلى مجموعة من الأسباب ويؤدي إلى مجموعة من النتائج، ومن ثم فإنه لتقييم الأداء المالي في ظل سياسة الخصخصة فإن الباحثين يرون أن يكون التركيز على الجوانب الآتية:

- ✓ الربحية.
- ✓ كفاءة النشاط.
- ✓ الهياكل التمويلية.
- ✓ السيولة.

وذلك للوصول إلى حكم على مدى التطور أو التدهور في الأداء المالي للوحدات الاقتصادية العامة في ظل سياسة الخصخصة وتحقيق الخصخصة لأهدافها، وسوف يتناول الباحثان هذه الجوانب والمؤشرات المعتمدة لقياسها على النحو الآتي:

أولاً : مؤشرات الربحية

يعتبر تحقيق الربح هو التبرير الاقتصادي لإنشاء المشروعات الاقتصادية الهادفة إلى الربح واستمرارها في ميدان الإنتاج، وفي الوحدات الاقتصادية العامة يعد الربح أحد الأهداف الرئيسية الذي تسعى هذه الوحدات والقائمون عليها إلى تحقيقه- وذلك بهدف البقاء والاستمرار وتمويل خطط برامج التنمية التي تحتاج إلى موارد تمويلية ضخمة- بل يمكن القول بأن أحد الأسباب الهامة وراء تبني سياسة الخصخصة في معظم الدول كان العجز المستمر في نتائج أعمال هذه الوحدات، لذلك تعتبر مؤشرات الربحية من أهم المؤشرات المالية والمحاسبية لتقييم الأداء المالي للوحدات الاقتصادية العامة وذلك للكشف عن

التغييرات التي قد تطرأ على الأداء المالي لهذه الوحدات نتيجة إدخال سياسة الخصخصة كأهم أداة من أدوات إصلاحها، ومن أهم مؤشرات قياس الربحية التي يمكن اعتمادها لتقييم الأداء المؤشرات الآتية:

١- العائد على إجمالي الأموال المستثمرة: وهو يقيس مدى نجاح الوحدة الاقتصادية في استخدام الأصول لتوليد الإيرادات من خلال قسمة صافي الدخل القابل للتوزيع شاملاً الفوائد والضرائب على إجمالي الأصول بعد استبعاد الإهلاك والعجز المرحل والمشروعات قيد التنفيذ. ويعتبر هذا المؤشر من أفضل مؤشرات تقييم أداء الوحدات الاقتصادية العامة **(مجاهد، ٢٠٠٣، ص١٩٦)**؛ وذلك لأن هذا المؤشر يوضح مدى قدرة الريال المستثمر من قبل الدولة في أصول الوحدة الإقتصادية على تحقيق الأرباح، إلا أن هذا المؤشر يتأثر بتضخم الأسعار، وكان من المفضل لحساب هذا المؤشر بدقة أن يتم إستبعاد أثر التضخم عن كل من بسط ومقام المؤشر وذلك بالإعتماد على الأرقام القياسية العامة للأسعار والخاصة بالبيئة محل الدراسة، إلا أن عدم توافر البيانات اللازمة لذلك ضمن البيانات المتاحة جعل من الصعب تحديد الأرقام القياسية العامة للأسعار الواجبة الاستخدام لاستبعاد أثر التضخم عن الأصول الثابتة والتي تمثل جزءاً كبيراً من مقام المؤشر (صافي الربح إلى إجمالي الأصول)، لذلك فضل الباحثان قياس هذا المؤشر كما هو بدون استبعاد أثر التضخم عن كل من البسط والمقام- على الرغم من عدم دقة النتائج المتوقعة- وذلك لأهمية هذا المؤشر إلى جانب المؤشرات الأخرى المستخدمة في الدراسة.

٢- العائد على حقوق الملكية Return on Equity وهو يقيس العائد الذي تحققه الوحدة الاقتصادية على الأموال المستثمرة بواسطة الملاك من خلال قسمة صافي الدخل القابل للتوزيع شاملاً الضرائب على حقوق الملكية (رأس المال + الاحتياطيات).

٣- هامش الربح وهو نسبة صافي الدخل القابل للتوزيع بعد الضريبة إلى إجمالي الإيرادات.

ثانياً: مؤشرات كفاءة النشاط

أثبتت الدراسات[٣] والبحوث تعرض الكثير من الوحدات الاقتصادية العامة لخسائر واستمرار هذه الخسائر لدرجة تآكل رأس المال، وذلك لأسباب عديدة أهمها سوء استخدام الموارد المتاحة لهذه الوحدات حيث توجد طاقات عاطلة غير مستغلة نتيجة عدم الربط بين كمية ونوعية المنتجات من ناحية واحتياجات السوق من ناحية أخرى، تراكم الديون المستحقة

لهذه الوحدات لفترات طويلة وبدون فوائد تأخير (لأن العملاء غالباً ما تكون شركات أو مصالح عامة)، توزيع القوى العاملة على الوحدات وفق سياسة مركزية بصرف النظر عن حاجاتها،... الخ.

لذلك فإن استخدام مؤشرات كفاءة النشاط لتقييم الأداء المالي في الوحدات الاقتصادية العامة سوف تكشف عن الآثار المترتبة عن تطبيق سياسة الخصخصة على كفاءة نشاط هذه الوحدات ومن ثم الأداء المالي لها، حيث تعبر هذه المؤشرات عن مدى استفادة الوحدات الاقتصادية محل الدراسة من أصولها ومدى كفاءة استخدام الأموال فيها، ومن أهم هذه المؤشرات ما يلي:

١- معدل دوران إجمالي الأصول (Total Assets Turnover (TAT: وهو يقيس كفاءة الإدارة في استغلال هذه الأصول من خلال قسمة الإيرادات الإجمالية على إجمالي الأصول.
٢- معدل دوران الأصول المتداولة Short term Assets Turnover وهو يقيس مدى الكفاءة في إدارة الأصول قصيرة الأجل وتوليد الإيرادات منها من خلال قسمة الإيرادات الإجمالية على مجموع الأصول المتداولة.
٣- معدل دوران إجمالي الأصول العاملة: وهو يقيس كفاءة الإدارة في استغلال الأصول المشاركة في توليد الإيرادات من خلال قسمة الإيرادات الإجمالية على إجمالي الأصول بعد استبعاد الإهلاك والعجز المرحل والعناصر العاطلة والغير مشاركة في توليد الربح كالمشروعات قيد التنفيذ.

حيث يدل معدل الدوران المرتفع على أن الوحدة الاقتصادية تستخدم أصولها بكفاءة في تحقيق المبيعات.

ثالثاً: مؤشرات الهيكل المالي

يمثل الخلل في الهياكل التمويلية أحد أهم المبررات الداعية لتطبيق سياسة الخصخصة، حيث تعاني معظم الوحدات الاقتصادية التابعة للقطاع العام من اختلال هياكلها التمويلية نتيجة لعدة أسباب أهمها[٤]:

١- زيادة الاعتماد على الاقتراض الخارجي مما يؤدي إلى زيادة تكلفة التمويل بنسبة تزيد عن نسبة الربح الفعلي.
٢- زيادة تكوين أصول ثابتة على حساب مستلزمات الإنتاج والأصول السائلة، مما يؤدي إلى قلة السيولة وقلة التشغيل وقلة الربحية وبدء الخسائر وزيادتها.

٣- زيادة العمالة بدون مبرر مما يدعو إلى رفع الرواتب وغيرها دون عائد مما يؤدي إلى وقوع الخسائر وزيادتها.

ويتوقع أن تطبيق سياسة الخصخصة سوف تساعد على إصلاح الخلل في الهياكل التمويلية من خلال:

١- تطوير الإدارة في الوحدات الاقتصادية بشكل أعمق وبمرونة أكثر وبحرية تامة في اتخاذ القرارات.

٢- إفساح المجال لمشاركة الملكية الخاصة لبعض الوحدات العامة أو بعض أصولها غير العاملة أو الفائضة والاستفادة من العوائد في تصويب وتصحيح اختلال الهياكل المالية للبعض الآخر.

٣- مواجهة مشكلة البطالة المقنعة في وحدات القطاع العام بشكل حاسم وواضح سواء بالتدريب المستمر أو بإنشاء مشروعات أخرى.

ومن أهم المؤشرات المالية التي يمكن من خلالها متابعة وفحص الهياكل التمويلية المؤشرات الآتية:

١- الأموال المقترضة إلى إجمالي الأصول: ويقيس هذا المؤشر المدى الذي تعتمد فيه الوحدة الاقتصادية على القروض في تمويل احتياجاتها المالية من خلال قسمة إجمالي الديون (القروض طويلة الأجل والحسابات الدائنة والدائنون) على إجمالي الأصول.

٢- الأموال المقترضة إلى حقوق الملكية: ويقيس هذا المؤشر المدى الذي تعتمد فيه الوحدة الاقتصادية على القروض مقارنة بحقوق الملكية من خلال قسمة القروض طويلة الأجل على حقوق الملكية (رأس المال + الاحتياطيات).

٣- الأموال المقترضة بدون فوائد إلى إجمالي الأموال المقترضة: ويقيس هذا المؤشر درجة اعتماد الوحدة الاقتصادية على الأموال المقترضة بدون فائدة (الدائنين والحسابات الدائنة)، وذلك من خلال قسمة الأموال المقترضة بدون فوائد على إجمالي القروض.

رابعاً: مؤشرات السيولة

تشير السيولة إلى قدرة الوحدة الاقتصادية على مقابلة التزاماتها الجارية Current obligations عندما يحين ميعاد استحقاقها، وغالباً ما تعاني الوحدات التابعة للقطاع العام من تدني سيولتها بحيث قد تلجأ إلى الاقتراض لمواجهة التزاماتها قصيرة الأجل بفوائد تمويلية تفوق نمو الوحدة الاقتصادية مما يؤدي إلى تعثرها.

ومن المؤشرات التي يمكن استخدامها لقياس مستوى السيولة وتقييم الأداء المالي المؤشرات الآتية:

١- نسبة التداول Current ratio وتقيس هذه النسبة مدى قدرة الوحدة الاقتصادية على سداد الالتزامات قصيرة الأجل من الأصول قصيرة الأجل بقسمة الأصول المتداولة على الخصوم المتداولة.
٢- نسبة التداول السريع: وتقيس هذه النسبة مقدار الحماية التي توفرها الأصول سريعة التحول إلى نقدية عن طريق قسمة الأصول المتداولة بعد استبعاد المخزون لأنه ليس من الأصول سريعة التحول إلى نقدية على الخصوم المتداولة.
٣- نسبة النقدية إلى إجمالي الخصوم المتداولة.

تلك هي المؤشرات المحاسبية التي تم اعتمادها من قبل الباحثان بالاستناد إلى الدراسات السابقة ذات العلاقة بموضوع البحث ووفق شروط استخدام المؤشرات المالية آنفة الذكر، وهي تمثل أداة القياس والتي قام الباحثان باحتسابها، وذلك لغرض المقارنة للحكم والتقييم واستخدام النتائج في اختبار فرض الدراسة.

طريقة استخدام المؤشرات:

لغرض استخدام المؤشرات في قياس أثر تطبيق سياسة الخصخصة على الأداء المالي للوحدات الاقتصادية عينة الدراسة واختبار فرض الدراسة قام الباحثان باتخاذ الإجراءات الآتية:

١- فحص قائمة المركز المالي وكذلك حساب العمليات الجارية لكل وحدة اقتصادية في عينة الدراسة لحساب المؤشرات السابقة والتي تقيس كل منها أحد جوانب الأداء المالي للوحدات الاقتصادية محل الدراسة.
٢- إيجاد قيمة الوسط الحسابي لكل مؤشر لكل وحدة اقتصادية من وحدات عينة الدراسة، وذلك عن السنوات (١٩٩٥، ١٩٩٦، ١٩٩٧، ١٩٩٨)، كما تم إيجاد قيمة الوسط الحسابي لكل مؤشر لكل وحدة اقتصادية عن السنوات (٢٠٠٠، ٢٠٠١، ٢٠٠٢، ٢٠٠٣)، وتم استبعاد سنة ١٩٩٩ التي تمثل سنة البدء بتطبيق سياسة الخصخصة على اعتبار أنها تمثل فترة انتقالية للوضع قبل وبعد الخصخصة.
٣- إيجاد قيمة الوسط الحسابي لكل مؤشر من مؤشرات الدراسة قبل وبعد الخصخصة على مستوى كل الوحدات الصناعية عينة الدراسة.

٤- تم مقارنة الفروق بين متوسطات المؤشرات المالية محل الدراسة قبل وبعد الخصخصة واستخدام اختبار (T test) لتحديد الدلالة الإحصائية للفروق عند مستوى معنوية (٠،٠٥)، ويكون الإختبار ذا دلالة إحصائية (معنوي) إذا كان مستوى المعنوية للمؤشر أقل من (٠،٠٥) بينما يكون غير معنوي إذا كان أكبر من (٠،٠٥).

ولتحليل بيانات الدراسة وتنفيذ الخطوات السابقة إعتمد الباحثان على خدمات الكمبيوتر من خلال تشغيل البرنامج الإحصائي SPSS، كما تم استكمال التحليل الإحصائي هذا بتمثيل وتحليل إتجاهات متوسطات المؤشرات خلال الفترة الزمنية التي تغطيها فترة الدراسة من خلال برنامج Excel.

I. نتائج التحليل واختبار فروض الدراسة:

يظهر الجدول رقم (١) نتائج تحليل بيانات الدراسة وهو يشير إلى قيمة الوسط الحسابي والانحراف المعياري لكل مؤشر من مؤشرات الدراسة بالنسبة لجميع الوحدات الاقتصادية محل الدراسة قبل وبعد الخصخصة، وكذا قيمة (T) ومستوى معنوياتها.

جدول (١)

نتائج تحليل بيانات الدراسة

م		المؤشرات المحاسبية	الوسط الحسابي		الانحراف المعياري		التغيير في الوسط الحسابي	اختبار T	مستوى الدلالة المحسوبة
			قبل الخصخصة	بعد الخصخصة	قبل الخصخصة	بعد الخصخصة			
١	مؤشرات الربحية	معدل العائد على الأموال المستثمرة	٠،١٢٩٤	٠،٠٣٥٦	٠،١٢٨١	٠،٠٠٥٢	٠،٠٩٣٨	١،٥٠٢ –	٠،٢٣٠
٢		معدل العائد على حقوق الملكية	٠،٣٣٤٢	٠،٠٧٥٤	٠،٢٢٢٧	٠،٠١٦٤	٠،٢٥٩٠	– ٢،٢٥٢	٠،١١٠
٣		هامش الربحية	٠،١٠٨٩	٠،١٠٢٠	٠،١٢١٧	٠،٠٢٣٧	٠،٠٠٦٨	– ٠،١٠٣	٠،٩٢٥
٤	مؤشرات كفاءة النشاط	معدل دوران إجمالي الأصول	٠،٣٤٧٢	٠،٢٧١٦	٠،٠٧٧٣	٠،٠٣٠١	٠،٠٧٥٧	– ٢،٠٤٠	٠،١٣٤
٥		معدل دورن الأصول العاملة	٠،٣٥٣٥٣	٠،٢٨٤١	٠،٢٠٢٠	٠،٠٤٠٥	٠،٠٦٩٤	– ١،٧٦٤	٠،١٧٦
٦		معدل دوران الأصول المتداولة	٠،٧٩٣٤	١،٦٢٥٥	٠،٢٠٢٠	٠،٢٨٦١	٠،٨٣٢١–	– ٣،٧٨٣	٠،٠٣٢

٧	مؤشرات الهيكل المالي	معدل الأموال المفترضة إلى إجمالي الأصول	٠،٧٢٤٥	٠،٥٥٤٨	٠،١٠١٢	٠،٠٣٨٧	٠،١٦٩٨	–٣،٠٢١	٠،٠٥٧
٨		معدل الأموال المفترضة إلى حقوق الملكية	٧،٢٩٥٣	١،٦٥٨٣	٤،٣٠٣٦	٠،٤٢٥٥	٥،٦٣٧	–٢،٤٢٢	٠،٠٩٤
٩		معدل الأموال المفترضة بدون فوائد إلى إجمالي القروض	٠،٢٩٨٢	٠،١١٨٦	٠،١٨٣٧	٠،٠٢٢٢	٠،١٧٩٦	–١،٩٩٤	٠،١٤٠
١٠	مؤشرات السيولة	نسبة للتداول (مرة)	٢،٤٩٧	٢،٦٤٧٤	١،١٧٩٠	٠،٦٠٢١	٠،١٤٩٨١	–٠،١٨٨	٠،٨٦٣
١١		نسبة التداول السريع	١،٧٦٧٢	١،٣١٣٨	٠،٨٩٠٨	٠،٣٣١٣	٠،٤٥٣٣	–٠،٨٠٠	٠،٤٨٢
١٢		نسبة النقدية (مرة)	٠،٧٩٣٢	٠،٥٤٧٠	٠،٤٢٠٧	٠،٢٨٧٦	٠،٢٤٦٣	–٠،٧٨١	٠،٤٩٢

وباستقراء وتحليل هذه النتائج اتضح ما يأتي:

١- التغير في مستوى الربحية :

تم قياس هذا المتغير قبل وبعد تبني سياسة الخصخصة باستخدام ثلاثة مؤشرات هي (٣،٢،١)، وتشير نتائج التحليل الإحصائي كما يتضح من خلال الجدول (١) إلى عدم

وجود أي تحسن في جميع مؤشرات الربحية، بل وأكثر من ذلك أن هذه المؤشرات تناقصت بعد تطبيق سياسة الخصخصة عنة قبل تطبيقها على مستوى الوحدات الاقتصادية محل الدراسة، حيث وقد بلغ التغير في الوسط الحسابي قبل وبعد الخصخصة لهذه المؤشرات لصالح فترة ما قبل تبني سياسة الخصخصة على التوالي (٠،٠٠٦٨، ٠،٢٥٩٠، ٠،٠٩٣٨) على التوالي، وإن كان ذلك التناقص لا يعتبر ذو دلالة إحصائية إذ جاءت قيمة مستوى الدلالة المحسوبة لجميع مؤشرات الربحية (٠،٩٢٥، ٠،١١٠، ٠،٢٣٠) على التوالي وهي أكبر من قيمة مستوى الدلالة (٠،٠٥) المعتمدة لقبول أو رفض فرضية الدراسة الأمر الذي يدل على أن تأثير تطبيق سياسة الخصخصة كان معدوما من حيث قدرة تلك الوحدات علي تحقيق الأرباح. واستكمال للتحليل الإحصائي هذا تم إجراء تحليل لاتجاهات متوسطات مؤشرات الربحية خلال الفترة الزمنية التي تغطيها الدراسة والتي تظهر في الجدول رقم (٢) وتحليل اتجاه المنحنيات الممثلة لمتوسطات هذه المؤشرات (ش رقم١) والتي يتضح من خلال تلك المنحنيات بأن هناك اتجاه نحو انخفاض هذة المؤشرات بعد الخصخصة مقارنة بالفترة السابقة لها، مما يعني بان هناك تناقص في ربحية تلك الوحدات عينة الدراسة بعد تطبيق سياسة الخصخصة، مما يتطلب من الجهات ذات العلاقة إعادة النظر فيما تم اتخاذه من إجراءات تصحيحيه لأوضاع تلك الوحدات.

وفي هذا الخصوص هناك من يرى[٥] بناءً على ما أظهرته الدراسات بأن نسبة كبيرة من التحسن في ربحية وكفاءة الوحدات الاقتصادية العامة يمكن الحصول عليه– بصفة خاصة في الدول النامية– من خلال:

❃خصخصة الإدارة. أي تحويل إدارة الوحدات الاقتصادية العامة إلى إدارة خاصة تستند على مفاهيم وأساسيات الإدارة الخاصة وتستخدم الأدوات الإدارية المتقدمة التي تستخدم في الدول التي تتبع اقتصاديات السوق حيث تقاس كفاءة الوحدات الاقتصادية العامة بالربح والإنتاجية (**الحناوي، ١٩٩٣، ص٢٤، ٢٥**).

❃توفير البيئة التنافسية التي تعمل تلك الوحدات في ظلها.فقد وجد أن برامج الخصخصة التي تتضمن إصلاحات مؤسساتية معمقة وتهدف إلى تشجيع المنافسة تكون أكثر فاعلية

في تحقيق الأهداف الرئيسية للخصخصة (Evzen, 2003)، دون الحاجة إلى تغيير نمط الملكية.

٢- التغيير في كفاءة النشاط:

تم قياس هذا المتغير باستخدام ثلاثة مؤشرات هي (٦،٥،٤) وتظهر نتائج التحليل الإحصائي لهذه المؤشرات كما يتضح من خلال الجدول (١) بأنة من بين جميع تلك المؤشرات، هناك مؤشر واحد وهو مؤشر دوران الأصول المتداولة الذي شهد تحسن بعد تبني سياسة الخصخصة عنة قبل الخصخصة، حيث وقد زاد هذا المؤشر بمقدار (٠،٨٣٢١ مرة)، وبلغ قيمة مستوى الدلالة المحسوبة لهذا الفرق (الزيادة) (٠،٠٣٢) وهي أقل من قيمة مستوى الدلالة المعتمدة (٠،٠٥) في الدراسة، الأمر الذي يعني بان الفرق دال إحصائيا عند مستوى معنوية (٠،٠٥) وأن التحسن فيه بعد الخصخصة عنة قبل الخصخصة جوهرياً وملحوظاً.

أما فيما يتعلق بمؤشري دوران إجمالي الأصول والأصول العاملة فكما يتضح من خلال الجدول (١) بأن هذين المؤشرين تناقصا بعد تطبيق سياسة الخصخصة بمقدار (٠،٠٦٩٤، ٠،٠٧٥٧) مرة، وإن كان ذلك التناقص غير دال إحصائياً، حيث وقد بلغت قيمة مستوى الدلالة المحسوبة لهذه الفروق (٠،١٧٦، ٠،١٣٤) على التوالي وكليهما اكبر من قيمة مستوى الدلالة المعتمدة في الدراسة (٠،٠٥).

وبتحليل اتجاهات متوسطات هذه المؤشرات والمنحنيات الممثلة لها (جدول٢، ش٢) يظهر وجود تحسن أفضل لمؤشرات دوران الأصول المتداولة بعد الخصخصة وانخفاض في المؤشرين الآخرين، مما يعني بأن هذه الوحدات ما زالت تعاني من انخفاض كفاء استغلال أصولها الثابتة والاستفادة من طاقتها الإنتاجية، وبالتالي يمكن القول أيضاً بأن تأثير تطبيق سياسة الخصخصة كان محدوداً جداً فيما يتعلق بكفاءة نشاط الوحدات الاقتصادية محل الدراسة.

٣- التغيرات في مؤشرات الهيكل المالي:

يشير التغير في مؤشرات الهيكل المالي إلى مدى نجاح الإدارة في تحقيق التوازن في الهيكل التمويلي للوحدة الاقتصادية وكما يتضح من خلال الجدول رقم (١) بأن هناك فروق بين الوسط الحسابي لهذه المؤشرات قبل وبعد الخصخصة، حيث وقد تناقص مؤشر الأموال المقترضة إلى إجمالي الأصول بعد الخصخصة بمقدار (٠،١٦٩٨) عنة قبل الخصخصة، كذلك تناقص مؤشر الأموال المقترضة إلى حقوق الملكية ومؤشر الأموال المقترضة بدون فوائد إلى إجمالي القروض بعد الخصخصة بمقدار (٠،١٧٩٦، ٥،٦٣٧) عنة قبل الخصخصة على التوالي، إلا أن هذه التغيرات غير جوهرية فقد جاءت قيمة مستوى الدلالة المحسوبة لهذه المؤشرات (٠،١٤٠، ٠،٠٩٤، ٠،٠٥٧) على التوالي وهي أكبر من قيمة مستوى الدلالة المعتمدة (٠،٠٥) لأن يكون التغير ذو دلالة إحصائية، الأمر الذي يعني أن إدارة الوحدات الاقتصادية محل الدراسة نجحت إلا حداً ما في تقليص اعتماد تلك الوحدات على الأموال المقترضة، الأمر الذي خفف من شدة الإختلالات في الهياكل التمويلية لتلك الوحدات إلا أنة ما يجب آخذة في الاعتبار في هذا الصدد هو زيادة اعتماد تلك الوحدات على الأموال المقترضة المرتفعة التكلفة بعد الخصخصة على حساب الأموال المقترضة الأقل تكلفة.

وبتحليل اتجاهات هذه المؤشرات يلاحظ كما في الجدول (جدول٢، ش٣) بأن اتجاه معدل الأموال المقترضة إلى حقوق الملكية وكأنة أكثر انخفاض مما هو علية المؤشرين الآخرين على مستوى عينة الدراسة إلا أن ذلك الانخفاض غير جوهري كما يدل على ذلك مستوى الدلالة المحسوبة حيث وقد جاء مقدار الانخفاض (التغيير) غير معنوي، وبصفة عامة يتفق التحليل الإحصائي وتحليل اتجاه متوسط مؤشرات الهيكل المالي على خفة المشاكل الخاصة بالهياكل المالية التي كانت تعاني منها الوحدات الاقتصادية محل الدراسة، حيث وقد تبين بأن هناك انخفاض في كافة مؤشرات الهيكل التمويلي بعد الخصخصة عنة قبل الخصخصة وان كان الانخفاض في مؤشر الأموال المقترضة التي لا تدفع عنها فوائد إلى إجمالي القروض بعد الخصخصة عنة قبل الخصخصة يعد أمراً غير

مرغوباً فية نظراً لأنة يعني ضمناً أن هناك اتجاه نحو الأموال المقترضة ذات التكلفة المرتفعة.

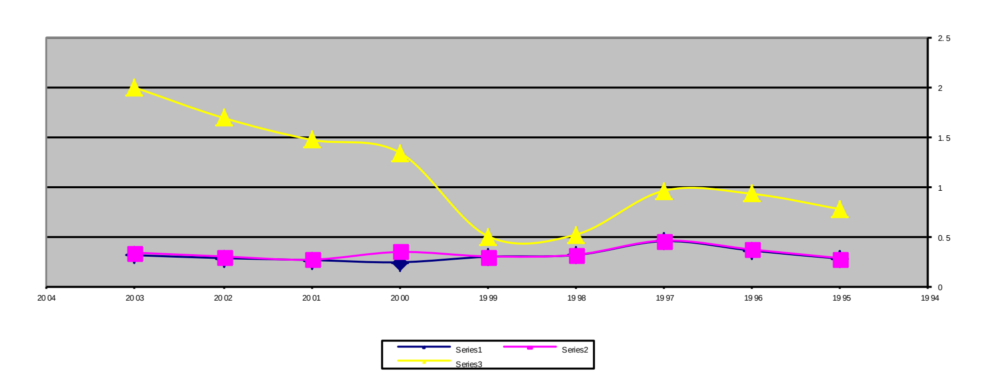
٤- التغير في مستوى السيولة:

تشير نتائج التحليل الإحصائي كما يتضح من الجدول (١) إلى عدم وجود تغير ملحوظ في مستوى السيولة لدى الوحدات الاقتصادية محل الدراسة بعد تبني سياسة الخصخصة عنة قبل تبني هذه السياسة، فقد جاءت الفروق لكل هذة المؤشرات غير دالة إحصائياً، وهذة النتيجة بدون شك تتفق مع ما تم التوصل إلية من نتائج لمؤشرات الدراسة، خصوصاً لمؤشرات الربحية ومؤشرات الهيكل التمويلية، لأن عدم التحسن الكافي في مستوى السيولة يعني استمرار القروض ذات معدلات الفائدة المرتفعة، الأمر الذي انعكس على قدرة هذه الوحدات على تحقيق الأرباح والتغلب على الإختلالات في الهياكل التمويلية وهو ما كشفت عنة بوضوح نتائج تحليل مؤشرات الربحية والهياكل التمويلية. وبتحليل اتجاهات هذة المؤشرات يلاحظ كما هو في (الجدول ٢، ش ٤) بأنة لا يوجد تغير ملحوظ في مؤشرات السيولة بعد تطبيق سياسة الخصخصة عنة قبل الخصخصة إلا أنة يمكن القول بأن المؤشرات أصبحت أكثر استقراراً في الفترات الأخيرة مقارنة بالفترات السابقة.

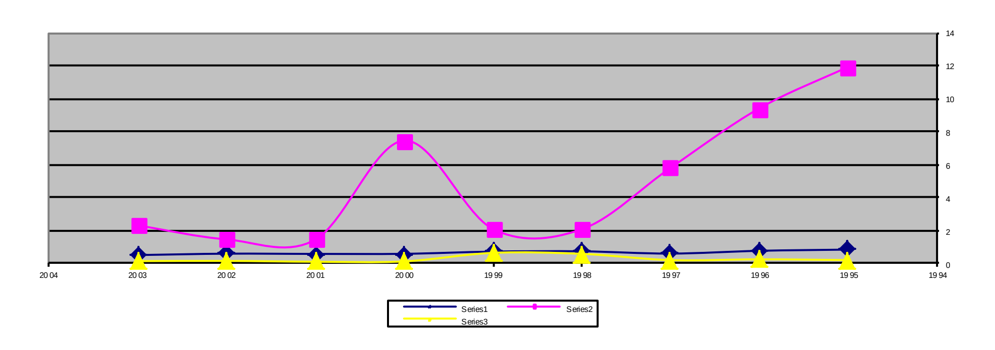
جدول رقم (٢)

	م	المؤشرات المالية	١٩٩٥	١٩٩٦	١٩٩٧	١٩٩٨	١٩٩٩	٢٠٠٠	٢٠٠١	٢٠٠٢	٢٠٠٣	الوسط الحسابي	الانحراف المعياري
مؤشرات الربحية	١	معدل العائد على الأموال المستثمرة.	٠،٣١٧٤	٠،٠٤٦١	٠،٠٤٩٩	٠،١٠٤٠	٠،٠٦٠٩	٠،٠٤٠٣	٠،٠٢٨٥	٠،٠٣٨٥	٠،٠٣٥١	٠،٠٨٠١	٠،٠٨٦٥
	٢	معدل العائد على حقوق الملكية.	٠،٥٠٥٥	٠،٣١٤٢	٠،٣٨٢٤	٠،٥٩٠٣	٠،٣٩٠٢	٠،٠٨٩٥	٠،٠٥٥٠	٠،٠٨٧٨	٠،٠٦٩٣	٠،٢٧٦٠	٠،١٩٤١
	٣	هامش الربحية.	٠،٠١١٣	٠،٠٥٥٩	٠،٠٧٧٨	٠،٢٨٦٥	٠،١٦٦١	٠،١٣١٧	٠،٠٧٦٠	٠،١٠٨٠	٠،٠٩٢١	٠،١١١٨	٠،٠٧٤٥
مؤشرات كفاءة النشاط	١	معدل دوران إجمالي الأصول.	٠،٢٧٣٣	٠،٣٥٥٠	٠،٤٥٠١	٠،٣١٠٥	٠،٢٩٣٦	٠،٢٣٧٩	٠،٢٦٠١	٠،٢٧٩٣	٠،٣٠٨٩	٠،٣٠٧٦	٠،٠٥٩٥
	٢	معدل دوران الأصول العاملة.	٠،٢٧٩٠	٠،٣٦٥٧	٠،٤٥٦٤	٠،٣١٣٠	٠،٢٩٧١	٠،٣٤١٥	٠،٢٦٤٠	٠،٢٩٦٣	٠،٣٣٤٦	٠،٣٢٧٥	٠،٠٥٤٦
	٣	معدل دوران الأصول المتداولة.	٠،٧٧٢٢	٠،٩٢٦٩	٠،٩٥٨٥	٠،٥١٦١	٠،٥٠١٥	١،٣٤٢٨	١،٤٧٠٩	١،٦٩٢٣	١،٩٩٦٠	١،١٣٠٨	٠،٤٩٤٢
مؤشرات الهيكل التمويلي	١	معدل الأموال المقترضة إلى إجمالي الأصول.	٠،٨٢٩٥	٠،٧٥٥٥	٠،٥٨٧٧	٠،٧٢٥٥	٠،٧٠٦٨	٠،٥٧٢٩	٠،٥٦٧٩	٠،٥٨١١	٠،٤٩٧٣	٠،٦٤٧١	٠،١٠٣٧
	٢	معدل الأموال المقترضة إلى حقوق الملكية	١١،٩٢٧٢	٩،٤٠٤٣	٥،٧٨٧٨	٢،٠٦١٩	٢،٠٨٨٩	٧،٤٥٣٣	١،٤٣٤٣	١،٤٤٩٢	٢،٢٩٦٥	٤،٨٧٨٢	٣،٧٠٦٣
	٣	معدل الأموال المقترضة بدون فوائد إلى إجمالي القروض.	٠،١٩٢١	٠،٢٣٨١	٠،١٩٠٨	٠،٥٧١٨	٠،٦٣٠٦	٠،١١١٥	٠،٠٩١٢	٠،١٤٢٥	٠،١٢٩٢	٠،٢٥٥٣	٠،١٩٠٢
مؤشرات السيولة	١	نسبة التداول (مرة)	٢،٢٢١٢	٢،١٢٩٢	٤،١٨٩٢	١،٤٥٠٣	١،٣٧٣٤	٢،٧٧٢٢	٣،٤١٤٤	١،٩٩٣٩	٢،٤٠٩١	٢،٤٣٩٢	٠،٨٥٥١
	٢	نسبة التداول السريع	١،٥٧٣٣	١،٢٣٥٣	٣،٠٧٧٩	١،١٨٢٢	١،١٠١٧	١،٤٢٨٨	١،٧٢٣١	٠،٩٧٦٩	١،١٢٦٥	١،٤٩١٧	٠،٦٠٤٨
	٣	نسبة النقدية (مرة)	١،١٤٥٤	٠،٨٩٩٨	٠،٩٤٤٩	٠،١٨٢٩	٠،٠٩٨٣	٠،٢٠٤٠	٠،٨٤٥٣	٠،٤٢٦٧	٠،٧١١٧	٠،٦٠٦١	٠،٣٦٣١

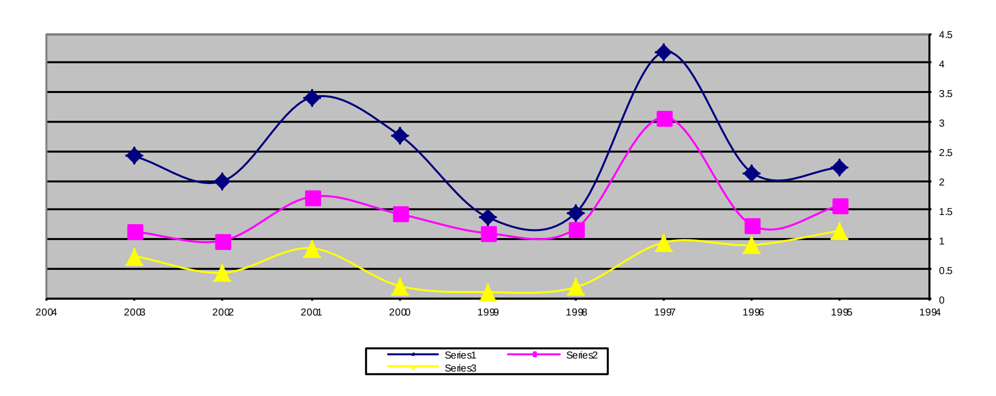
مؤشرات كفاءة النشاط



مؤشرات الهيكل المالي



مؤشرات السيولة



متوسطات المؤشرات المالية خلال فترة الدراسة

وهكذا فقد أسفرت نتائج تحليل الدراسة إلى انعدام تأثير إتباع سياسة الخصخصة على جوانب الأداء المالي للوحدات الاقتصادية محل الدراسة، باستثناء مؤشراً واحداً من مؤشرات الأداء المالي وهو مؤشر دوران الأصول المتداولة، الأمر الذي يعني بأن كافة الإجراءات والتدابير التي تندرج تحت ما يسمى بإعادة الهيكلة وهو أسلوب من أساليب الخصخصة المتبعة في إصلاح أوضاع الخلل في الهياكل المالية والتنظيمية والإدارية للوحدات الصناعية العامة اليمنية، وكذا أسلوب تخفيف القيود التي تقلل من قدرة الإدارة على تشغيل هذه الوحدات لم يكن مؤثراً على مستوى الأداء المالي لتلك الوحدات، وبناء على ذلك ترفض فرضية الدراسة البديلة التي تنص على وجود تأثير لتطبيق سياسة الخصخصة على الأداء المالي للوحدات الصناعية العامة اليمنية،، وتقبل فرضية الدراسة الأصلية.

II. التوصيات:

إن مهمة إصلاح الوحدات الاقتصادية العامة في اليمن، تمثل واحداً من أهم التحديات التي تواجه الاقتصاد اليمني، وفي السنوات الأخيرة تبنت الدولة سياسة الخصخصة كوسيلة لرفع كفاءة وتحسين مستوى أداء هذه الوحدات، وبتحليل مستويات الأداء المالي لبعض الوحدات الصناعية العامة قبل وبعد الخصخصة أمكن التوصل إلى بعض المؤشرات التي قد يمكن الاعتماد عليها كأساس للحكم على نتائج الاتجاه نحو الخصخصة، وفي ضوء التحليل السابق واستقراء النتائج التي تم التوصل إليها يعرض الباحثان في الجزء التالي بعض الملاحظات والتوصيات التي قد تساعد على زيادة فعالية سياسة الخصخصة:

١- يوصى الباحثان بإعادة النظر في الأساليب المتبعة لتنفيذ سياسة الخصخصة، والتدرج في تطبيق هذه السياسة بحيث يمثل فصل ملكية الوحدات الاقتصادية الصناعية- سواء كانت استراتيجية أو مزمع خصخصتها- عن إدارتها (خصخصة الإدارة) الخطوة الأولى في تنفيذ هذه السياسة، وذلك لعدة أسباب أهمها:

أ. أن هذا الأسلوب يفسح المجال أمام الإدارة في اتخاذ القرارات الملائمة طبقاً لمبدأ الفصل بين الإدارة والملكية مما يساعد على إصلاح الخلل السائد في الهياكل

المالية والإدارية والتنظيمية الأمر الذي يؤدي إلى تحسن مستوى الأداء وتحول الوحدات الاقتصادية الصناعية إلى كيانات اقتصادية قوية يمكن النظر في بيعها أو استمرارها في مرحلة لاحقة.

ب. إن تحسن الأداء المالي للوحدات الاقتصادية يرجع أساساً إلى نظام الحوافز الفعال والكفاءة التنظيمية والإدارية ولا يرجع إلى مجرد ضخ الأموال في هذه الوحدات نتيجة البيع الجزئي لها أو بيع الوحدات التي لا تعد استراتيجية والاستفادة من عوائد البيع لإصلاح أوضاع الوحدات التي تعد استراتيجية دون أن يتغير نمط الإدارة.

ج. أن هذا الأسلوب يجعل من سياسة الخصخصة تعمل على تحقيق الإصلاح الاقتصادي المتكامل الأبعاد وليس الاقتصار على مجرد نقل ملكية تلك الوحدات إلى القطاع الخاص.

٢- يجب أن تتضمن إعادة الهيكلية المالية في ظل تغيير نمط إدارة الوحدات الصناعية العامة اليمنية اتخاذ العديد من الإجراءات، أهمها:

- التخلص من الأصول الثابتة غير المستغلة أو أن استغلالها غير اقتصادي واستخدام حصيلة بيع الأصول في سداد جزء من القروض والتفاوض مع البنوك الدائنة فيمايتعلق بالجزء الآخر.
- العمل على سرعة الانتهاء من المشروعات قيد التنفيذ ذات الجدوى الاقتصادية، مع تجميد المشروعات الأخرى غير المجدية والعمل على التخلص من بعضها إن أمكن بشكل أو بآخر.
- التخلص من العجز المرحل لتصحيح صافي قيمة حقوق الملكية وتصويب الهيكل التمويلي والمركز المالي، وذلك من خلال زيادة رأس المال وإعادة تقييم أصول الوحدة الاقتصادية بقيمتها الحالية.
- تحجيم المخزون من الانتاج التام والمستلزمات السلعية وربط برامج الانتاج بخطط المبيعات وتنشيط عمليات التحصيل ووضع نظام متكامل لحساب العملاء بما

يضمن الرقابة على حدود الائتمان ومتابعة التحصيل وتحسين موقف السيولة النقدية.

٣- يوصي الباحثان باتخاذ المزيد من الخطوات والإجراءات الهادفة إلى خلق بيئة اقتصادية تنافسية تمثل ضغطاً مستمراً على وحدات قطاع الأعمال العامة والخاصة للاستجابة لحاجات الأفراد ورغباتهم والعمل على تحسين مستوى الأداء وضغط التكاليف.

٤- لابد أن يتم الاتجاه نحو الخصخصة وفق خطة إستراتيجية طويلة الأجل تحدد دور الوحدات الصناعية العامة في مجال التنمية الاقتصادية والعمل على مراجعة أهداف هذه الوحدات وقيمتها الاستثمارية بشكل دوري، حيث يجب أن تسهم ملكية الدولة لهذه الوحدات في النمو الاقتصادي الكلي.

٥- يوصي الباحثان الجهات المعنية وذات العلاقة بضرورة إعادة النظر في النظام المحاسبي الموحد المتبع في الوحدات الصناعية العامة، واعتبار تطويره جزء لا يتجزأ من عملية إصلاح هذه الوحدات وبما يحقق الهدف من تشغيلها وإدارتها في ظل سياسة الخصخصة ويلبي الطلب المتزايد على المعلومات المحاسبية في ظل هذه السياسة، خصوصاً عملية التقييم الدوري والمستمر لأداء هذه الوحدات بهدف رقابة ومتابعة أثر هذه السياسة والوقوف على نواحي القوة ومحاولة تعزيزها ونواحي الضعف ومحاولة علاجها.

٦- الاتجاه للمزيد من الأبحاث في الحقل المحاسبي فيما يخص تحديد وقياس أثر سياسة الخصخصة على أداء الوحدات الاقتصادية العامة، والدراسة والتطوير المستمر لمؤشرات قياس وتقييم أداء هذه الوحدات وفقاً للظروف والمتغيرات التي تطرأ، حيث وقد لاحظ الباحثان بأن اهتمام البحوث في المجال المحاسبي قد انصبت على المشاكل المحاسبية المتعلقة بالوحدات التي يتم تحويلها إلى القطاع الخاص ولم تلق الوحدات التي ما زالت تابعة للقطاع العام الاهتمام المناسب، على الرغم من أن الهدف النهائي

لسياسة الخصخصة هو تشغيل وإدارة هذه الوحدات وفقاً للأسس المعمول بها في القطاع الخاص بغض النظر عن شكل الملكية (عام، خاص).

هوامش البحث

[1] للمزيد من الاطلاع يمكن الرجوع على سبيل المثال لا الحصر:

- Richard, H., and Ali, M., M., (1988) privatization and public enterprises, occasional paper N.56, international monetary fund, Washington- Dec- Jan, p.3.
- النجار، سعيد (١٩٨٨) التخصصية والتصحيحات الهيكلية في البلاد العربية، صندوق النقد العربي، أبو ظبي، ص٢٣.
- محمود، صلاح الدين فهمي (١٩٩١) القطاع العام بين التصفية والتنمية، مجلة البحوث التجارية المعاصرة، م٥، ع١، كلية التجارة، جامعة أسيوط، ص٨٣.
- فلمبان، فريد هاشم (٢٠٠١)، الخصخصة كمحدد لعناصر خفض التكلفة بالشركة السعودية الموحدة للكهرباء، المجلة المصرية للدراسات التجارية، م٢٥، ع٢، كلية التجارة جامعة المنصورة، ص٦٣٨.
- المتوكل، مصطفى حسين (٢٠٠١)، الخصخصة: خلق آفاق جديدة أمام القطاع الخاص، مجلة كلية التجارة والاقتصاد، عدد خاص بأبحاث المؤتمر العلمي الخامس (مستقبل اليمن في ظل المتغيرات الإقليمية الدولية)، جامعة صنعاء، سبتمبر، ص٤٧٣.

[2] للمزيد من الاطلاع يمكن الرجوع إلى:

- Weiner, N., and Thomas, A., M., (1981) A Model of corporate performance as a function of environmental organizational, and leadership influences, Academy of management journal, vol.24, no.3, PP. 453- 470.
- سالم، عبد الله (١٩٩٦)، الخصخصة وتقييم الأصول والأسهم في البورصة، مكتبة النهضة المصرية، ص١٦٩.

[3] للمزيد من الاطلاع يمكن الرجوع إلى:

- الحاوري، محمد أحمد (٢٠٠٣)، مصدر سابق، ص٢٨-٣١.
- فايد، عادل طه أحمد (١٩٩٦)، ضبط إيقاع المنظومة المحاسبية لضمان فعالية تطبيق سياسة الخصخصة، المؤتمر السنوي الأول، دور المحاسبة والمراجعة في مرحلة الخصخصة المنعقد للفترة من ١٤- ١٥ سبتمبر، القاهرة، ص٨.
- القاضي، حسين (٢٠٠٢)، الإصلاح الاقتصادي في سورية إلى أين، دار الرضا للنشر، دمشق، ص١٣٧-١٤٢.

(٤) للمزيد من الاطلاع يمكن الرجوع إلى:

- الحاوري، محمد أحمد (٢٠٠٣)، مصدر سابق، ص٢٩- ٣٢.
- فضالة، أبو الفتوح علي (١٩٩٤)، الهياكل التمويلية، دار الكتب العلمية للنشر والتوزيع، ص٢٨٥.

(٥) للمزيد من الإطلاع يمكن الرجوع إلى:

- Akrem, T. (1999), op. cit, pp.21-22.
- مصطفى، نهال فريد (١٩٩٤)، مصدر سابق، ص٢٣، ٣٨.
- Tatiana, A., and James, W., ( ), privatization ownership structure and company performance: The case of Ukraine, <http://www.google,pp.25-26>.

قائمة المصادر العربية والأجنبية

أولاً- المصادر العربية

١- الجمهورية اليمنية، وزارة الشؤون القانونية (١٩٩٩) قانون رقم ٤٥ لسنة ١٩٩٩ بشأن الخصخصة، المادة (٣) الفقرة (ج)، الجريدة الرسمية، ع٢، مؤسسة ١٤ أكتوبر للصحافة والطباعة والنشر.

٢- الحاوري، محمد أحمد (٢٠٠٣)، تقييم سياسة الخصخصة في الجمهورية اليمنية، مجلة كلية التجارة والاقتصاد، ع٢٠، كلية التجارة، جامعة صنعاء، مارس.

٣- الحشاش، هدية محمد علي (١٩٩٧)، أثر إصدار قانون شركات قطاع الأعمال العام على الأداء الفعلي لهذه الشركات- دراسة تطبيقية، المجلة المصرية للدراسات التجارية، م١، ع١، ج١، كلية التجارة، جامعة المنصورة.

٤- الحناوي، محمد صالح (١٩٩٣)، الخصخصة وإعداد القيادات الإدارية، مجلة كلية التجارة للبحوث العلمية، عدد خاص: ببحوث ودراسات مؤتمر الخصخصة ونقل التكنولوجيا والتنمية في مصر المنعقد بكلية التجارة- جامعة الإسكندرية للفترة من ١٦- ٢٠ مايو.

٥- سالم، عبد الله (١٩٩٦)، الخصخصة وتقييم الأصول والأسهم في البورصة، مكتبة النهضة المصرية.

٦- الصبان، محمد سمير عبد السلام (١٩٩٣) دور الإفصاح المحاسبي في عملية الخصخصة، مجلة كلية التجارة للبحوث العلمية، عدد خاص ببحوث ودراسات مؤتمر الخصخصة ونقل التكنولوجيا والتنمية في مصر المنعقد في كلية التجارة- جامعة الاسكندرية للفترة من ١٦- ٢٠ مايو.

٧- العريقي، جميل عبد الخالق سالم (٢٠٠٥) الخصخصة ودورها في الموازنة اليمنية، رسالة دكتوراه غير منشورة، أكاديمية الاقتصاد والبيئة والطاقة، جمهورية أذربيجان.

٨- فايد، أحمد محمد عبد الرؤوف (١٩٩٥)، التأجير التمويلي كأداة لزيادة فاعلية الخصخصة في مصر، المجلة المصرية للدراسات التجارية، م١٩، ع١، كلية التجارة، جامعة المنصورة.

٩- فايد، عادل طه أحمد (١٩٩٦)، ضبط إيقاع المنظومة المحاسبية لضمان فعالية تطبيق سياسة الخصخصة، المؤتمر السنوي الأول، دور المحاسبة والمراجعة في مرحلة الخصخصة المنعقد للفترة من ١٤- ١٥ سبتمبر، القاهرة.

١٠- فضالة، أبو الفتوح علي (١٩٩٤)، الهياكل التمويلية، دار الكتب العلمية للنشر والتوزيع.

١١- فلمبان، فريد هاشم (٢٠٠١)، الخصصة كمحدد لعناصر خفض التكلفة بالشركة السعودية الموحدة للكهرباء، المجلة المصرية للدراسات التجارية، م٢٥، ع٢، كلية التجارة جامعة المنصورة.

١٢- القاضي، حسين (٢٠٠٢)، الإصلاح الاقتصادي في سورية إلى أين، دار الرضا للنشر، دمشق.

١٣- المتوكل، مصطفى حسين (٢٠٠١)، الخصخصة: خلق آفاق جديدة أمام القطاع الخاص، مجلة كلية التجارة والاقتصاد، عدد خاص بأبحاث المؤتمر العلمي الخامس (مستقبل اليمن في ظل المتغيرات الإقليمية الدولية)، جامعة صنعاء، سبتمبر.

١٤- مجاهد، سمير مرتضى (٢٠٠٣)، مدخل مقترح لتقييم الأداء المالي الشامل للشركات المتجهة للخصخصة بغرض زيادة منفعة البيانات المحاسبية وتنشيط سوق المال المصري- دراسة تطبيقية، المجلة المصرية للدراسات التجارية، م٢٧، ع٣، كلية التجارة، جامعة المنصورة.

١٥- محمود، صلاح الدين فهمي (١٩٩١) القطاع العام بين التصفية والتنمية، مجلة البحوث التجارية المعاصرة، م٥، ع١، كلية التجارة، جامعة أسيوط.

١٦- النجار، سعيد (١٩٨٨) التخصصية والتصحيحات الهيكلية في البلاد العربية، صندوق النقد العربي، أبو ظبي.

١٧- نهال فريد مصطفى (١٩٩٤)، أثر برامج الخصخصة على الأداء المالي لشركات قطاع الأعمال العام، المجلة العلمية لكلية التجارة، الملحق الأول للعدد الثاني، جامعة طنطا.

١٨- هلالي، حسين مصطفى (١٩٩٦)، تقييم منفعة المعلومات المحاسبية في الإفصاح عن الأداء المالي والتنبؤ بأرباح الشركات في قطاع الأعمال العام، دراسة نظرية تطبيقية على شركات المقاولات، المجلة المصرية للدراسات التجارية، م٢٠، ع٤، ج١، كلية التجارة، جامعة المنصورة.

ثانياً- المصادر الأجنبية

- Richard, H., and Ali, M., M., (1988) privatization and public enterprises, occasional paper N.56, international monetary fund, Washington- Dec- Jan.
- Bailey, R., (1991), uses and misuses of privatization FMR. Kemp, ed., privatization, McFarland and
- company, Inc, N.C.
- Nan Kani, H., (1995) Lessons of privatization in developing countries, Finance and development, March.
- Bailey, E., (1986), price and productivity change following deregulation the U.S. Experience, Economic Journal.

` Moore, T., (1992), British privatization taking capitalism to the people, Harvard business review, January- February.
` Kay, J., and Thompson, D., J.,(1986) privatization- A ratio policy in scach of nale, Economic Journal
` Ahmed, G., and etal, (1992) welfare consequences of selling public enterprises, The World Bank, Washington D.C.
` Akram, T., (1999), Privatization of public enterprises in Bangladesh: Problems and Prospects, http://www.google,october.
` Koh, H., C., (1991), Model predication and auditor assements of going concern stats, Accounting and business research, vol. 21, No. 84.
` Perry, R., H., and Nix, S., (1991), regression analysis ratios in the cross section, Analysis of Financial Statement, Accounting and business Research, vol.21, no.82.
` Weiner, N., and Thomas, A., M., (1981) A Model of corporate performance as a function of environmental organizational, and leadership influences, Academy of management journal, vol. 24, no.3, PP. 453- 470.
` Tatiana, A., and James, W., Privatization ownership structure and company performance: The case of Ukraine, http://www.google.
` Evzen, k., and Jan, S., (2003) ownership and firm performance after large-scale privatization, October, http://www.googles